

Artur Cesar Isaia

**MEMORIAL DE ATIVIDADES ACADÊMICAS (MAA) PARA PROGRESSÃO
FUNCIONALVERTICAL PARA A CLASSE DE PROFESSOR TITULAR DE
CARREIRA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA**

SUMÁRIO

- 1. Tão longe e tão perto... Memórias Arqueológicas.....p. 01**
- 2. Vida universitária.....p. 04**
 - 2.1 A docência universitária.....p. 06**
 - 2.2 A pesquisa.....p. 08**
- 3. Esforço conclusivo.....p. 66**

Anexo:

-Material Comprobatório (DVD)

1. Tão longe e tão perto... Memórias Arqueológicas

Elaborar um Memorial, tendo como objetivo cumprir uma exigência acadêmica, sem dúvida facultava uma oportunidade de reflexão sobre nós e sobre nossas escolhas profissionais e pessoais. Não acredito em destino, não sou fatalista. Penso que a vida é feita de escolhas e, desta forma, de acertos, equívocos e, sobretudo descobertas. E se eu tivesse que dizer o que mais me encantou nesses anos todos de vida universitária, sem dúvida teria que reconhecer que foi o ato de investigar e descobrir. Sempre fui curioso. Quando criança, na escola ou em família, era comum não me contentar com as frases prontas e as sentenças curtas com as quais os adultos tentavam dar por encerrados assuntos por eles julgados incômodos. E se as perguntas sempre abundavam era porque vivia cercado de adultos. Mais adultos do que crianças da minha idade. Sou o sexto e último filho. Um filho temporão, que veio ao mundo quando todos meus irmãos já estavam praticamente criados. Nasci no interior do Rio Grande do Sul, na cidade de Santa Maria, no dia 16 de agosto de 1954. Como foi um parto difícil e minha mãe passou muito mal durante o mesmo, tivemos que permanecer no hospital mais de uma semana. Assim, a vida inteira eu ouvi contar que fomos para casa, justamente no dia em que o Brasil parou, convulsionado com a morte de Getúlio Vargas. E é justamente por aí que a minha curiosidade começa a flertar com a História. Getúlio sempre foi um tema bastante polêmico em minha casa. Minha mãe era uma getulista convicta, vinha de uma família que sempre apoiou a Getúlio. Uma irmã da minha mãe, inclusive, construiu uma escola, da qual foi diretora “vitalícia”, tendo Getúlio Vargas como patrono. Esta tia manteve contato a vida inteira com o João Goulart e com Leonel Brizola, tendo sido uma ativa militante do Partido Trabalhista Brasileiro (PTB). Já meu pai e sua família eram opositores políticos de Getúlio Vargas e do PTB. A discussão política era muito comum nas reuniões familiares e muitas vezes era necessário convencionar-se não se tocar no assunto nessas ocasiões. Isto era muito difícil e o comum era mesmo eu ouvir os dois lados argumentarem ferrenhamente. Acho que boa parte da minha curiosidade histórica foi nutrida desse ambiente familiar, no qual eu assistia tanto a canonização, quanto a demonização de Getúlio e seus sucessores políticos. Outro fator que nutriu a minha curiosidade histórica foi o convívio tão próximo que tive com meus padrinhos. Naquela época, nas famílias católicas, os padrinhos eram figuras muito importantes, tratados com uma deferência especialíssima, sendo

considerados guias, exemplos. Éramos incentivados a ter um carinho e reconhecimento especiais pelos padrinhos, por eles serem considerados os introdutores na vida de fé. É mister que se diga que o batismo era e é considerado pela Igreja Católica como um sacramento que traz a vida. Meus padrinhos não tinham filhos, assim suas atenções ficaram concentradas em mim. Passava longos períodos com eles, viajávamos juntos, desde praticamente bebê. Pois voltando para a curiosidade histórica, tive a ventura de conviver e aprender muito com meu padrinho. Um autodidata, um homem que não fez curso superior, mas mantinha uma relação muito direta com os livros e, particularmente, com a História. Nas conversas que mantínhamos, desde criança, a História ocupava um lugar especial. Obviamente que se tratava de uma visão ingênua, não acadêmica, recheada de mitos e lacunas. O importante é que esse convívio mostrou-me muito cedo que a História não se resumia aos maçantes pontos da coleção “FTD” e às chatíssimas aulas, onde a memorização era incentivada como “método”.

Meu pai veio a falecer quando eu tinha oito anos de idade e a partir daí uma série de dificuldades econômicas me fizeram deixar o Colégio Santa Maria, dos Irmãos Maristas e ingressar na escola pública. Completei todo o curso ginásial e o segundo grau (hoje ensinos fundamental e médio) em escola pública. Primeiro no Colégio Estadual Manoel Ribas (Maneco) em Santa Maria e, posteriormente, na Escola Técnica da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), em Porto Alegre. Eram anos muito difíceis, nos quais éramos obrigados a estudar as disciplinas que deveriam cumprir a função de socialização ideológica do regime militar: Educação Moral e Cívica e Organização Social e Política Brasileira. Lembro perfeitamente que, apesar da repressão enfrentada, tínhamos professores, principalmente nas áreas de humanas e notadamente de história, extremamente críticos ao regime militar. Apesar de termos que estudar história a partir dos manuais do Antônio Borges Ermida, produzidos segundo o figurino do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, tive a ventura de ter alguns professores que transcendiam às imposições curriculares e incentivavam a crítica e a discussão. Mesmo na Escola Técnica da UFRGS, onde se privilegiava o ensino profissionalizante e a carga horária em história era reduzida, esta era uma realidade. A postura crítica que desenvolvíamos naquele ambiente acontecia em parte, porque mesmo sendo secundaristas, convivíamos bastante com os acadêmicos de História e Sociologia, até mesmo pela proximidade da nossa escola com o edifício no qual funcionaram até a segunda metade dos anos 1970 os cursos de História e Ciências Sociais. Podíamos frequentar o Restaurante Universitário, usufruir da vida cultural do Campus Central da UFRGS. Isso colaborou, sem dúvida, para que aumentasse a predileção pela História e pelas disciplinas de “humanas”, que já trazia de minhas vivências fora da escola. E isso colaborou decididamente para que a História não fosse apenas uma predileção diletante, mas se afirmasse como escolha profissional. Inicialmente prestei vestibular e cursei um ano de

Odontologia na UFRGS. Decididamente, vi logo no início que não havia a menor identificação com o curso que frequentava. Já como calouro de Odontologia continuei a frequentar o círculo dos estudantes de História, o que era facilitado pela proximidade com colegas de vários cursos, no edifício do então chamado “Ciclo Básico” da UFRGS, onde tínhamos, entre outras disciplinas, a malfadada “Estudo dos Problemas Brasileiros”, por nós apelidada de “Estudo das Maravilhas Brasileiras”... Finalmente chegou o momento de decidir trocar de curso e caminhar em direção àquele que, realmente, preenchia as minhas expectativas. Assim, após um pedido de transferência interna, ingressei no curso de História da UFRGS. A convivência anterior com muitos colegas facilitou o meu entrosamento e a minha articulação às muitas atividades que, à época, caracterizavam a vivência estudantil dos cursos de “humanas”. Lembro que tentávamos suprir as lacunas do curso com infindáveis discussões e grupos de leitura, as quais eu, já trabalhando, não tinha total disponibilidade para frequentar. As minhas atividades docentes começaram nesta época. Primeiro no ensino particular e, posteriormente, na rede pública. Como havia falta de professores fui designado, mesmo estando no meio do curso, para atender a uma escola na zona rural, entre Porto Alegre e Santo Antônio da Patrulha. Logo após comecei a dar aulas em uma escola da periferia de Porto Alegre. Eram realidades muito diferentes: em Santo Antônio da Patrulha atendia a alunos, filhos de pequenos proprietários rurais, oriundos de famílias principalmente descendentes de açorianos, os quais levavam uma vida que, mesmo sem comodidades, não era caracterizada pela privação. Na periferia de Porto Alegre encontrei uma realidade completamente diferente. Ali convivi com alunos carentes do mínimo necessário, a começar pela alimentação. Obviamente que aprendíamos no dia a dia, em situações que fugiam totalmente das previsibilidades e tínhamos que nos adaptar a elas. Percebíamos que muito de nossa formação não nos auxiliava quando tínhamos que enfrentar situações como improvisar salas de aula, tentar consertar goteiras, ou ministrarmos aulas sem as menores garantias de segurança, principalmente quando essas aconteciam à noite.

2. A Vida universitária

À época em que fui aluno da UFRGS, o curso de História tinha uma feição completamente diferente da apresentada em nossos dias. O curso estava estruturado de forma bastante tradicional. Ingressávamos em uma disciplina chamada “Pré-História” e daí cumpríamos etapas, em uma divisão linear, que passava pela História da Antiguidade Oriental, História da Antiguidade Clássica, História da Idade Média, chegando finalmente à História Contemporânea, a qual seguia a divisão clássica entre o mundo pré e pós Revolução Francesa. Lembro que nesta forma linear de abordagem, não chegávamos aos dois conflitos mundiais. Mas havia as chamadas “joias da coroa” do curso de História: as disciplinas de História do

Brasil, História do Rio Grande do Sul e História da América. Realmente, eram disciplinas muito bem ministradas, com um grau de exigência bastante alto, o que incluía uma carga de leitura considerável e atividades de discussão e elaboração de monografias, o que, realmente, fazia com que despertássemos para a pesquisa e mesmo nos orgulhássemos do nosso curso. Lembro, por exemplo, do que acontecia em História do Brasil I (Período Colonial), onde discussões extremamente importantes do ponto de vista teórico, inclusive, precisavam ser feitas para que acompanhássemos o curso. Lembro muito bem das discussões envolvendo a historiografia marxista e weberiana que aconteciam naquela disciplina, principalmente com o Seminário Final, cuja temática, no semestre em que cursei era “Sociedade Colonial Brasileira: de classes ou estamental?”. As demais disciplinas que formavam “a joia da coroa” também eram ministradas na forma de seminários, muitas vezes com convidados externos, o que oxigenava muito a nossa formação e abria horizontes de pesquisa.

Ao terminar a minha graduação ainda não havia a multiplicidade de opções de cursos de mestrado na área de História. Tínhamos que sair de Porto Alegre para podermos acompanhar os cursos de pós-graduação “*stricto sensu*”. Assim, foi com muita alegria que recebi a notícia da abertura de um curso de mestrado na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Logo depois de formado inscrevi-me e fui selecionado para cursar o mestrado em História Ibero-Americana na PUCRS. É claro que, em se tratando de uma instituição particular de ensino, havia a necessidade de pagar o curso, já que à época não existia a política de concessão de bolsas de estudos pelos órgãos de fomento, o que veio a generalizar-se bem mais tarde. Àquela época eu dividia-me entre a docência entre escolas públicas e particulares, tendo que trabalhar de segunda a sábado. Assim, consegui fazer os créditos necessários ao mestrado, aproveitando, inclusive a oportunidade de fazer os chamados “cursos intensivos”, que ministrados durante as férias escolares, possibilitavam um tempo maior para a dedicação às muitas atividades docentes durante o ano letivo.

Desde o início do meu mestrado foquei minha atenção para os estudos de História Política, com ênfase no Rio Grande do Sul do Século XIX. Comecei a pesquisar sobre a imprensa do Partido Liberal Rio-Grandense, capitaneada pelo seu órgão oficial, “A Reforma”. Minha preocupação básica era compreender a postura dos “maragatos” rio-grandenses frente à discussão eleitoral-representativa, discussão que culminou no final da década de 1870, nos anos que antecederam à promulgação da chamada Lei Saraiva de 1881, que instituiu o voto direto, mas ainda censitário no império. A pesquisa norteou-se pela ideia de uma defesa dos liberais rio-grandenses ao chamado “estado de proprietários”, vigente já nos primórdios do liberalismo e comprometido com a perpetuação do predomínio da minoria. Daí a defesa rígida da representatividade restrita à elite e o combate às ideias baseadas no princípio da soberania das maiorias. A pesquisa concluiu pela perpetuação deste ponto de vista rigidamente excludente em

todo o período estudado. Mesmo a província apresentando uma realidade socioeconômica em transformação no século XIX, a imprensa liberal vai permanecer na defesa exclusiva dos interesses agropecuários, consubstanciados em uma prática política excludente e incapaz de sensibilizar setores em disponibilidade política naquele momento. Naquela ocasião tive o acompanhamento amigo e competente de meu orientador, Prof. Dr. Earle Diniz Macarthy Moreira.

2.1 A Docência Universitária

Levei um tempo grande elaborando a dissertação de mestrado. O motivo era muito simples: não havia como levar adiante meu curso sem trabalhar e eu acumulava, como já foi referido, a docência em escolas públicas e privadas. À docência em escolas do então chamado Primeiro e Segundo Grau, somou-se, a partir de 1980, o ensino na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Nesta instituição permaneci até 1993, ministrando disciplinas como História do Brasil, História do Pensamento Político e Econômico, História Econômica do Brasil, Cultura Brasileira. A carga horária era enorme, somada a que enfrentava nos colégios, mas foi uma época extremamente rica em aprendizado e experiências. A passagem pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul foi bastante importante na minha vida e guardo um carinho muito grande por aquela instituição. Ali desenvolvi minha capacidade de pesquisa, além de ter ocupado cargos administrativos, como Chefia do Departamento de História e, posteriormente, Coordenação do Programa de Pós-Graduação em História, o que me possibilitou um olhar ainda mais comprometido com a vivência acadêmica.

Terminado o meu mestrado, pelas razões acima expostas, apenas em 1988, logo pensei em dar seguimento à minha formação. O caminho era o doutorado e resolvi tentá-lo na Universidade de São Paulo (USP). Ingressei no curso de doutorado em História Social da USP no final de 1989 e o concluí em meados de 1992. A diferença entre o tempo em que cursei o mestrado e o curto período do meu doutorado na USP deveu-se, em parte, à concessão de bolsa pela CAPES, integrante do, então vigente, Programa Intensivo de Capacitação de Pessoal Docente (PICD). Logicamente que com esta bolsa veio a liberação total das minhas aulas pela PUCRS. Também abri mão das outras atividades docentes que desempenhava, dedicando-me apenas ao doutorado. Na USP contei com a orientação e o notável convívio acadêmico e humano da Profa. Dra. Laima Mesgravis, a quem sou muitíssimo agradecido. A pesquisa que levou à tese de doutoramento na USP, sem dúvida representou um ponto de inflexão muito importante para meus futuros trabalhos de investigação. Ainda que tivesse uma interface com a História Política, essa pesquisa já estava inserida na História das Religiões, o que marcaria minhas preocupações futuras como pesquisador. A tese teve como título “O Cajado da Ordem. Catolicismo e projeto político no Rio Grande do Sul. Dom João Becker e o autoritarismo”.

Tinha como preocupação principal a análise da atuação do arcebispo de Porto Alegre (e anterior bispo de Florianópolis), Dom João Becker. Secundando a Dom Sebastião Leme como figura de proa do episcopado brasileiro, Dom João Becker firmou um protagonismo enquanto articulador político regional e nacionalmente. Na tese mostrei que, ao mesmo tempo em que o arcebispo de Porto Alegre desenvolveu uma proposta política autoritária peculiar, na qual o discurso político era filtrado pela “ratio” teológica, colocou a Arquidiocese de Porto Alegre a serviço da obra de centralização política varguista, postando-se a favor da “domesticação” das siglas políticas que representavam o tradicional “status quo” oligárquico no Rio Grande do Sul. Esta postura levaria a muitas situações de confronto com clero e laicato do estado. Baseado na representação orgânica da ação política e na metáfora social do corpo, a proposta autoritária de Dom João Becker representou um importante ponto de apoio à investida centralista varguista, que culminou na ditadura do Estado Novo.

Defendida a minha tese, retornei às atividades docentes na PUCRS, onde, no final de 1992, assumi a Coordenação do Programa de Pós-Graduação em História, passando então ao regime de quarenta horas, o que para mim representou a oportunidade de dedicar-me bem mais, não apenas às novas tarefas administrativas, mas à pesquisa. Em meados do ano seguinte prestei concurso e logrei aprovação nas Universidades Federais de Santa Maria (UFSM) e Santa Catarina (UFSC). Acabei decidindo-me pela UFSC e aqui permaneci, desde o final do ano de 1993. Na UFSC tenho ministrado, entre outras, as disciplinas de Teoria e Metodologia da História V (currículo antigo), História do Brasil III (currículo antigo), História Econômica do Brasil (no curso de Economia), Teoria da História II e Tópicos Especiais. Além disso, tenho ministrado aulas no Curso de Pós-Graduação em História, tais como Religião e Poder, Religiosidade e Cultura, Seminário de Dissertação, Religiões Mediúnicas no Brasil e Bourdieu: Diálogos Historiográficos. Tenho orientado Dissertações de Mestrado, Teses de Doutorado, bem como Trabalhos de Conclusão de Curso de Graduação (atividades estas devidamente comprovadas nos biênios anteriores nos quais somos avaliados na UFSC). Igualmente, tenho supervisionado estágios de pesquisa de alunos inseridos no programa PIBIC, bem como bolsistas voluntários. Em se tratando de trabalhos terminais de pós-graduação, até o presente orientei vinte e duas dissertações e dez teses de doutorado. Quanto às orientações de graduação, até o presente orientei trinta e dois Trabalhos de Conclusão de Curso e dezesseis Estágios de Iniciação Científica. Desde 2009 sou um dos Coordenadores do Laboratório de Religiosidade Cultura (LARC).

Conforme será exposto no item seguinte deste Memorial Descritivo, as disciplinas que ministrei nos cursos de graduação e Pós-Graduação na UFSC acompanharam a minha trajetória como pesquisador. Sem dúvida, a socialização das minhas atividades de pesquisa junto a alunos graduandos e pós-graduandos tem sido umas das minhas grandes satisfações profissionais.

Nestes anos acompanhei o desenvolvimento de carreiras acadêmicas, de amadurecimento de pesquisadores, de alunos que já no curso de Graduação despertavam para um comprometimento maior com a produção do conhecimento. Penso que essas atividades representaram e representam a necessária contrapartida social a qual devemos estar comprometidos, particularmente em uma universidade pública. Acompanhar um aluno, do seu estágio PIBIC à sua tese doutoral e hoje vê-lo como docente universitário, dando seguimento a este trabalho, é um sentimento indescritível, uma satisfação que extrapola a realização meramente profissional.

2.2 A Pesquisa

Como professor da UFSC tenho desenvolvido, ao longo do tempo, atividades de pesquisa, as quais não encaro como uma simples obrigação funcional, mas como uma necessidade profissional. Por certo, todos os docentes da UFSC estruturam sua carreira no tripé ensino, pesquisa, extensão. Este tripé foi contemplado em minha vida acadêmica, como indica, inclusive, o material comprobatório referente aos dois últimos anos, entregues para pontuação necessária à apreciação deste Memorial. Igualmente, nas avaliações anteriores às quais me submeti, tanto horizontais quanto verticais, o referido tripé norteou os critérios de apreciação do meu trabalho. Contudo, nem todos os profissionais em nossa Universidade possuem o mesmo perfil, os mesmos gostos e inclinações. Assim, ao lado das necessárias atividades de ensino, alguns professores colocam em evidência, seu trabalho como pesquisador ou extensionista. Igualmente, há aqueles profissionais que passam a dedicar-se às atividades administrativas, extremamente necessárias para o bom encaminhamento da vida universitária. Embora tenha me dedicado, ao longo do tempo a atividades de extensão e tenha ocupado cargos administrativos, foi a pesquisa uma opção pessoal. Optei por uma carreira universitária centrada nas atividades de pesquisa e docência. Nesses anos como professor da UFSC encarei essas duas atividades como centro de minhas preocupações profissionais. Por outro lado, a pesquisa tem aparecido em meu horizonte profissional como uma atividade sem a qual a docência universitária não teria muito sentido. Isto, porque nesses anos tenho me preocupado bastante em socializar o trabalho de pesquisa realizado, tendo em vista, tanto o curso de Graduação, como o Programa de Pós-Graduação em História. No curso de Graduação, essa relação entre pesquisa e docência tem se estabelecido, sobretudo, ministrando os chamados “Tópicos Especiais”. Essas disciplinas dão ensejo para que nossas atividades de pesquisa sejam postas em evidência e têm se revelado momentos importantíssimos para que nossos graduandos possam também discutir e apreciar nosso trabalho como “construtores” do conhecimento. Nomeio aqui disciplinas como “Religiosidade e Cultura”, “Religião e Poder” ou “Religiões Mediúnicas no Brasil”, “Laboratório de Ensino em História das Religiões”. Esta última disciplina, inclusive, representou um momento muito especial nesta socialização das atividades de pesquisa, quando os alunos envolvidos tiveram a oportunidade de elaborar material didático referente à História

das Religiões, o qual foi disponibilizado para as escolas públicas do Ensino Fundamental e Médio de Florianópolis. Igualmente, as minhas atividades como um dos coordenadores do Laboratório de Religiosidade e Cultura/UFSC têm me facultado um trabalho contínuo de discussão acadêmica com alunos e orientandos da Graduação e Pós-Graduação, no qual aparecem salientemente as pesquisas que desenvolvo. Por outro lado, ministrando a disciplina de Teoria da História II, cujos conteúdos programáticos dizem respeito à atualidade historiográfica, minhas atividades de pesquisa aparecem bastante na cotidianidade docente, seja na familiaridade bibliográfica, seja nas inter-relações e exemplos que surgem, nos quais, mesmo involuntariamente, acabo trazendo o pesquisador para a sala de aula. Em se tratando do Programa de Pós-Graduação em História, minha atividade como pesquisador, tanto no que concerne ao trabalho com fontes históricas, quanto as leituras teóricas necessárias para o desenvolvimento das pesquisas, têm motivado os cursos ministrados. Os títulos dessas disciplinas trazem à presença essas atividades empíricas ou as leituras e discussões envolvidas na pesquisa: “Religião e Poder”, “Religiosidade e Cultura”, “Seminário de Pesquisa”, “Religiões Mediúnicas no Brasil”, “Bourdieu: diálogos historiográficos”. Igualmente, nos Projetos de Extensão que desenvolvi (notadamente nesses dois últimos anos, conforme aparecem no material comprobatório apresentado para a pontuação necessária à apresentação deste Memorial) as discussões teóricas e empíricas referentes aos meus Projetos de Pesquisa, aparecem de forma bastante articulada, representando mais uma oportunidade de levá-las a um público maior.

Projetos de Pesquisa financiados com Bolsa Pq pelo CNPq

1. Catolicismo e Projeto Político no Rio Grande do Sul (1900 a 1945)

Em 1994 tive meu Projeto de Pesquisa aceito pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). De lá para cá tenho desenvolvido minhas pesquisas, contando com bolsa Produtividade em Pesquisa daquele órgão, o que muito colabora para que meus trabalhos de investigação não sofram solução de continuidade. O primeiro Projeto aprovado pelo CNPq já dizia respeito à História das Religiões, meu foco principal de investigação. Este primeiro Projeto ainda estava bastante articulado à minha Tese de Doutorado. Tinha como título “Catolicismo e Projeto Político no Rio Grande do Sul (1900 a 1945)”. Tinha como objetivo principal estudar o posicionamento da hierarquia católica rio-grandense frente às transformações institucionais da primeira metade do século XX. Abordava a atuação política de D. Claudio Ponce de Leão e D. João Becker. Tratava dessas administrações episcopais e sua inserção nas lutas políticas que marcaram o Rio Grande do Sul no período,

atestado pelas lutas pelo predomínio oligárquico, nas quais se inserem os movimentos de 1893-1895, que marcaram o declínio dos liberais e a ascensão do Partido Republicano Rio-Grandense (PRR); de 1923 que novamente opôs as duas facções oligárquicas tradicionais; 1930 onde essas facções se unem em torno a Getúlio Vargas. Igualmente, a pesquisa investigou sobre o posicionamento do clero e laicato rio-grandense em relação ao projeto de centralização política varguista, com a consequente desmobilização política da sociedade e com a “domesticação” das oligarquias regionais, condições necessárias para a ditadura do Estado Novo. Neste sentido, o Projeto concluiu pelo endosso da Arquidiocese de Porto Alegre, através de seu titular, ao partido que deveria apoiar a obra de centralização política varguista, o Partido Republicano Liberal (PRL) e antepor-se aos partidos oligárquicos tradicionais: Partido Republicano Rio-Grandense (PRR), historicamente situacionista até 1930 e o Partido Libertador (PL), historicamente opositorista. Esta aproximação de D. João Becker com o PRL, comprometia o caráter apartidário propagado pela Liga Eleitoral Católica (LEC) e longe esteve de contar com o uníssono acatamento das elites políticas no estado. Esta situação ficou evidente, tanto no recuo que o PRL apresentou nas eleições de 1934, em que, apesar de continuar com sua hegemonia na zona serrana do RS, perdeu terreno no nordeste do estado, quanto no recurso à força para garantir a retomada de seu poder nas eleições de 1935. Assim, nesta situação de indefinição política, era interessante, para esses dois atores políticos da obra de centralização varguista no estado (o arcebispo e o governador), uma composição com as forças políticas católicas contrárias ao PRL. Para o governador, devido à fraca maioria conseguida nas eleições de 1934 para a Câmara Federal e para a Constituinte Estadual; para o arcebispo, devido ao incômodo de ter que conviver com elementos de vanguarda do laicato católico, com visibilidade social e articulações políticas, capazes de enfrentá-lo e colocá-lo como alvo de críticas públicas. A oportunidade para uma união de forças políticas, capaz de alçar-se acima das siglas partidárias, reforçar a autoridade do arcebispo e aproximar os opositores do PRL do governo do estado, apareceria na conjuntura política de 1935, quando se intensificou a presença das esquerdas na vida nacional, com o aparecimento da Aliança Nacional Libertadora (ANL). É como resposta ao avanço das esquerdas que surge, sob auspícios de D. João Becker, a Ação Brasileira de Renovação Social (ABRS), de caráter anticomunista e acentuadamente corporativo. Por outro lado, a pesquisa mostrou o empenho do governo do estado em buscar aliança com o eleitorado católico, chegando mesmo a propor a formação de um movimento nacional, que, sob égide da igreja, pudesse lutar pela causa da “ordem”, conforme ficou patente na correspondência trocada entre o governador Flores da Cunha e D. Duarte Leopoldo e Silva, arcebispo de São Paulo. O comunismo aparece como o grande inimigo capaz de diluir mágoas e estreitar lealdades. Por outro lado, a defesa do alargamento do poder estatal defendido pelo arcebispo e pela intelectualidade católica, foi um fator de união dos mesmos em torno de Getúlio Vargas. Com o anticomunismo mobilizando clero e laicato em torno de D. João Becker, o arcebispo viu sua

possibilidade de manobra política aumentada, fator fundamental para defender o projeto varguista e conseguir o apoio das dioceses sufragâneas à escalada autoritária dos anos 1930. Assim, os bispos do RS cerraram fileiras em torno de D. João Becker, no endosso irrestrito ao golpe de 1937. Esse apoio era estratégico, tanto para Vargas quanto para D. João Becker, ainda mais se pensarmos que o apoio do governador Flores da Cunha a Vargas seria posto a prova na segunda metade da década de 1930, quando o mesmo passou a opor-se ao projeto varguista que culminou na ditadura do Estado Novo.

1.1 Principais publicações elaboradas a partir deste Projeto:

- ISAIA, Artur Cesar. **Catolicismo e autoritarismo no Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.
- ISAIA, Artur Cesar. Aspectos da Afirmação do Catolicismo Na Sociedade Rio-Grandense. In: TORRES, Luiz Henrique; NEVES, Francisco. (Org.). **Ensaio de História do Rio Grande do Sul**. Rio Grande: Editora da Fundação Universidade de Rio Grande, 1996.
- ISAIA, Artur Cesar. Os Jesuítas e A Formação das Elites No Brasil Meridional. In: Luiz Henrique Torres; Francisco Neves. (Org.). **Leitura e escrita em Portugal e no Brasil (1500-1970)**. Rio Grande: Editora da Fundação Universidade de Rio Grande, 1998.
- ISAIA, Artur Cesar. D. João Becker e o crescendo autoritário dos anos 30. In: DREHER, Martin N. **500 Anos de Brasil e Igreja na América Meridional**. Porto Alegre: Edições EST, 2002.
- ISAIA, Artur Cesar. Portugal no discurso do catolicismo brasileiro pré-conciliar. In: RAMOS, Maria Bernardete; SERPA, Élio; PAULO, Heloísa. (Org.). **O beijo através do Atlântico. O lugar do Brasil no panlusitanismo**. Chapecó: Argos, 2001.
- ISAIA, A. C. (Org.); SZESZ, Christiane Marques (Org.); RIBEIRO, Maria Manuela Tavares (Org.) ; BRANCATO, Sandra Maria Lubisco (Org.) ; LEITE, Renato Lopes (Org.) **Cultura & Poder. Portugal-Brasil no século XX**. Curitiba: Juruá Editora, 2003.
- ISAIA, A. C. (Org.) ; SZESZ, Christiane Marques (Org.) ; RIBEIRO, Maria Manuela Tavares (Org.) ; BRANCATO, Sandra Maria Lubisco (Org.) ; LEITE, Renato Lopes (Org.) **Portugal-Brasil no século XX. Sociedade, Cultura e Ideologia**. Bauru: EDUSC, 2003.
- ISAIA, Artur Cesar. A hierarquia católica brasileira e o passado português. In: ISAIA, A.C; SZESZ, Christiane Marques (Org.); RIBEIRO, Maria Manuela Tavares (Org.) ; BRANCATO, Sandra Maria Lubisco (Org.) ; LEITE, Renato Lopes (Org.). **Portugal-Brasil no século XX. Sociedade, Cultura e Ideologia**. Bauru: EDUSC, 2003.
- ISAIA, Artur Cesar. Catolicismo e ordem republicana no Brasil. In: RIBEIRO, Maria Manuela Tavares (coord.). **Portugal-Brasil. Uma visão interdisciplinar do século XX**. Coimbra: Quarteto, 2003.

-ISAIA, Artur Cesar. Educação das elites e formação de um laicato militante no Rio Grande do Sul. In: CARVALHO, Carlos H.; GONÇALVES NETO, Wenceslau. (orgs.). **Estado, Igreja e Educação. O mundo ibero-americano nos séculos XIX e XX**. Campinas: Editora Alínea, 2010.

-ISAIA, Artur Cesar. Tratamento a um doente chamado Brasil: a visão católica sobre a sociedade brasileira. *Revista Catarinense de História*. (3): 35-40, 1995.

-ISAIA, Artur Cesar. Catolicismo e desenvolvimentismo varguista: nexos do apoio da Arquidiocese de Porto Alegre ao Estado Brasileiro no período pós-1930. **Estudos Ibero Americanos**. 19(2): 93-106, 1993.

-ISAIA, Artur Cesar. Discurso católico no Rio Grande do Sul: a Arquidiocese de Porto Alegre e as Reformulações do pós Segunda Guerra Mundial. **Teocomunicação**. 26(113): 287-413, 1996.

-ISAIA, Artur Cesar. A Ação Brasileira de Renovação Social: contexto e ideário de um movimento católico no Rio Grande do Sul. *Teocomunicação*. 25(107): 141-151, 1995.

-ISAIA, Artur Cesar. Católicos, Pica-Paus e Maragatos. In: FLORES, Moacyr. **A revolução dos maragatos**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.

2. Catolicismo versus Umbanda no Brasil Meridional dos anos cinquenta

O ano de 1996 foi um momento muito importante, no qual uma mudança marcou a minha trajetória enquanto pesquisador. Estando já direcionado para os estudos de História das Religiões, já na primeira metade dos anos 1990, ainda estava bastante ligado às investigações que envolviam o catolicismo e suas interfaces com a história política. Na segunda metade dos anos 1990 comecei a direcionar as minhas investigações para um objeto, para mim então novo. Ainda que continuasse a estudar o catolicismo, agora passava a centrar meu interesse nas disputas com um parceiro novo no campo religioso brasileiro, notadamente no sul do Brasil: a Umbanda. O estudo sobre o discurso católico sobre a Umbanda envolveu uma complexidade teórica e empírica na qual a interdisciplinaridade e o alargamento do campo inicial de investigação acabaram por tornar as delimitações como referenciais que sugeriram “voos” não previstos. Assim, indagações remeteram-me para estudos paralelos, perplexidades obrigaram-me a outras leituras, denunciando a polissemia do estudo a que então me propunha. Assim, a leitura do próprio material empírico trabalhado no Projeto anterior, remeteu-me a uma problemática não contemplada no mesmo e que me parecia de capital importância para a compreensão histórica do momento vivido pelo campo religioso brasileiro de meados do século XX. Tratava-se da recorrência do

discurso católico a discursos por ele qualificados legítimos para interpretar a realidade brasileira do período e que extrapolavam a teologia, a apologética e a tradição eclesial. Nessa realidade, o surgimento e proliferação da Umbanda apareceram como de capital importância, o que é atestado pela criação, em 1952 de um Secretariado Especial da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, destinada a enfrentar a escalada da Umbanda e demais “cultos mediúnicos” no mercado de bens simbólicos. Trata-se do Secretariado Nacional de Defesa da Fé.

A Igreja Católica conheceu na década de cinquenta uma notável transformação organizacional. Sintoma disso pode ser visualizado na criação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, na Conferência de Religiosos do Brasil e, no contexto latino-americano, a criação do CELAM (Conferência Episcopal Latino-Americana). Se no ponto de vista organizacional as transformações avultam-se, no terreno propriamente doutrinário a Igreja continuava a exercer seu magistério escudada na tradicional autocompreensão romanizante, apresentando uma nostalgia muito grande por um passado, no qual desfrutava de uma posição bem mais cômoda no mercado de bens simbólicos. O discurso continuava a ser apologético, insistindo em uma representação do mundo moderno como um terreno de missão, que era necessário converter e salvar. Contudo, a década de cinquenta mostrava uma complexidade de problemas em vista dos quais a tradicional lente da hierarquia católica não podia simplesmente permanecer enquadrada no mesmo ângulo. Havia a necessidade premente de o discurso católico incorporar temas e abrir-se a análises não redutíveis literal e simplesmente ao seu tradicional magistério. É assim que a Igreja Católica na década de cinquenta abriu-se a discursos qualificados como aptos à análise da sociedade e do homem brasileiros e que se postavam fora de seu âmbito de ação. Abriu-se, igualmente, a uma análise e uma ação conjunta com órgãos governamentais, empenhados em fornecer subsídios técnicos ao Estado no afã de programar o “desenvolvimento”. Era a recorrência a um instrumental teórico capaz de fugir do fantasma do comunismo e, ao mesmo tempo, interpretar as contradições da sociedade brasileira sem persistir em uma identificação pura e simples com a pobreza medieval, característica apresentada tradicionalmente pela doutrina social da Igreja. Portanto, recorria-se a discursos reconhecidos como capazes de analisar e partir para um “diagnóstico” técnico da realidade brasileira. Era o endosso da Igreja ao ideário desenvolvimentista da década de cinquenta, que estreitará os vínculos entre a CNBB e, principalmente, o governo Juscelino Kubitschek:

Na raiz da criação de entidades como a SUDENE, SUDAM, SUPRA e outras siglas, o dedo da Igreja aponta a direção de um processo de reformas no qual o Estado entra com a parte técnica (acessorias especializadas) e até financeira, e a comunidade eclesial com o apoio da sensibilização e mobilização do povo, como também com a mística

moral do verdadeiro desenvolvimento respeitador do homem e de seus direitos¹.

Se por um lado, o endosso da Igreja ao projeto desenvolvimentista trazia temáticas e posturas diferentes para a hierarquia, por outro, o discurso hierárquico persistia em uma visão extremamente refratária a qualquer possibilidade de pensar-se a realidade brasileira fora da vinculação com o catolicismo. Para a hierarquia, o pluralismo era ainda visto com explícita desconfiança, continuando a assumir uma postura magisterial e missionária frente a tudo o que pudesse contradizer a identificação do Brasil com o catolicismo. Assim, a emergência da Umbanda no cenário nacional na década de cinquenta (seu surgimento é anterior, mas seu grande momento de crescimento é que acontecerá nessa conjuntura) vai ser interpretada pela hierarquia como a manifestação mais evidente da sobrevivência de forças denunciadoras do atraso, da marginalidade, da incultura. No “corpus” documental consultado, a Umbanda aparecia como manifestação, muitas vezes, de forças atávicas que reclamavam urgentemente a intervenção da Igreja e dos órgãos governamentais, no afã de retirarem o homem brasileiro (usa-se muito a expressão o “homem de cor”) de uma situação marcada pela miséria material e moral. Ao mesmo tempo em que a Igreja aproximava-se do modelo desenvolvimentista, apresentando-se como portadora e aliada do “progresso”, passava a recorrer, principalmente ao discurso médico-psiquiátrico para denunciar o que considerava ser o Brasil necessitado da intervenção do estado e da Igreja. Sintoma dessa “necessidade” era visto pela hierarquia católica na visibilidade apresentada pelas religiões afro brasileiras, notadamente a Umbanda. Contudo, não só esta era identificada como sintoma de um Brasil atrasado e carente da intervenção estatal e do trabalho missionário da Igreja, o próprio Espiritismo era encarado sob o mesmo prisma, em total oposição à obra de codificação espírita do século XIX.

2.1 Principais publicações elaboradas a partir deste Projeto:

-ISAIA, Artur Cesar. Catolicismo e religiões mediúnicas no Rio Grande do Sul. In: RECKZIGEL, Ana Luiza Setti; FELIX, Loiva Otero. (Org.). **RS: 200 Anos. Definindo espaços na história nacional**. Passo Fundo: Universidade de Passo Fundo, 2002.

-ISAIA, Artur Cesar. Os Primórdios da Umbanda No Rio Grande do Sul. **Teocomunicação**. Porto Alegre, 27(117): 381-394 1997.

-ISAIA, Artur Cesar. Catolicismo Y Herencia Afro-Indigena en Brasil. **Anales Del Caribe**, Havana, (14-15): 143-153, 1997.

¹LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. **A Igreja Católica no Brasil República**. São Paulo, Ed. Paulinas, 1991, p. 63.

- ISAIA, Artur Cesar. Umbanda e Nacionalismo No Brasil. **Teocomunicação**. Porto Alegre, 27(115):95-108, 1997.

-ISAIA, Artur Cesar. Cidadãos acima de qualquer suspeita, os umbandistas pedem passagem no Rio Grande do Sul. **Tempo da Ciência** (UNIOESTE). Toledo, 7(13):13-24, 2000.

-ISAIA, Artur Cesar. Hierarquia católica e religiões mediúnicas no Brasil da primeira metade do século XX. **Revista de Ciências Humanas**. (30): 67-80, 2001.

-ISAIA, Artur Cesar. Catolicismo versus Umbanda (Senzala delenda est). **Revista de Ciências Humanas**. 16(24): 28-42, 1998.

3. A ideia de progresso no discurso católico sobre a Umbanda de meados do século XX

O Projeto de Pesquisa desenvolvido entre 2000 e 2002 deu continuidade às investigações anteriores, persistindo na temática que nortearia o meu trabalho em História das Religiões. A investigação enfocou o discurso católico sobre a Umbanda, procurando vislumbrar no mesmo um projeto que buscava a desqualificação da representação da mesma, não só como religião, mas como brasileira. Com isso, buscou-se no discurso católico a recorrência a discursos qualificados socialmente para corroborarem a improcedência dessa vinculação. Buscou-se, ao lado da recorrência ao discurso médico e técnico do período (já vislumbrada no Projeto anterior), a sobrevivência de um discurso típico do final do século XIX, que remete diretamente para um projeto branqueador e desqualificador, capaz de encarar negativamente a ideia de sincretismo que aparecia nas representações da Umbanda sobre o “ser brasileiro”². Neste Projeto tomamos o cuidado de não utilizaremos o termo sincretismo como categoria, como instrumental analítico. O referido termo referiu-se somente a uma realidade empírica, histórica, datada, própria de uma noção de cultura brasileira. Entre outros analistas, Maria Isaura Pereira de Queiroz mostrou que o termo sincretismo passou a ser usado como uma “combinação pouco

² ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro. Umbanda: Integração de uma religião numa sociedade de classes**. Petrópolis: Vozes, 1978.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Identidade Nacional, religião, expressões culturais: a criação religiosa no Brasil. In: SACHS, Viola (org.). **Brasil& EUA. Religião e Identidade nacional**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

coerente de elementos díspares e encontravam nesta mistura o principal obstáculo ao desenvolvimento do país³”. É justamente essa matriz intelectual, capaz de constatar a herança sincrética, mas, ao mesmo tempo deplorá-la, que aparece nos textos católicos sobre a Umbanda em meados do século XX. É a sobrevivência de uma matriz intelectual de longa duração, capaz de deplorar o que é considerado como uma porosidade identitária e que aparece, quase que simultaneamente com um aspecto positivo em outros discursos, como o sociológico, como na obra de Gilberto Freyre, por exemplo.

Tratei o discurso católico de meados do século XX, aproximando-o de “um já dito”, que, mais que meramente antecipá-lo, estabeleceu com ele jogos de aproximações e afastamentos próprios da atividade significadora do homem. Jogos esses, sempre permeados pela dimensão do político, pelo exercício das infinitas formas relacionais de poder. É dessa forma que enfoquei neste Projeto o “trânsito” percorrido pelo discurso católico dos anos cinquenta entre discursos, que, tanto próximos às instituições quanto do senso comum e do preconceito exerceram um papel de “pontos de atracagem”, capaz interagirem constantemente na ressignificação da realidade.

O tema do progresso apareceu nesse Projeto como importante referente em torno da qual gravitavam, tanto o discurso católico, como boa parte da produção intelectual da época. Além disso, a ideia redentora de progresso assumida pelas elites acenava para a reafirmação da suspeição da capacidade de participação e geração de projetos autônomos das classes populares, detectada por Pécaut⁴.

Neste Projeto, trabalhei primeiramente com fontes pertinentes à Igreja Católica. Essas fontes diziam respeito, antes de tudo, ao centro decisório do catolicismo institucional da época (Rio de Janeiro e São Paulo). Ao mesmo tempo foram consultadas as fontes relativas ao catolicismo notadamente no Centro-Sul do Brasil, onde, sem dúvida, abunda uma variedade muito grande de jornais, revistas, boletins católicos, como evidência da vitalidade da hierarquia eclesiástica na região meridional. Embora o posicionamento católico não se esgote nessa realidade, não se pode esquecer que trabalhei ainda com um modelo eclesiológico, com uma autocompreensão de Igreja, extremamente piramidal, no qual o poder ainda exercia-se de forma vertical (pelo menos em se tratando do catolicismo institucionalizado). Daí a ênfase na voz daqueles que, nessa autocompreensão, falam por Deus. Não encaro o poder como algo localizado, concentrado. As formas de exercício do poder são históricas e relacionais, inclusive na Igreja Católica. Agora, em se tratando da autocompreensão ainda vigente na década de

³ QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Op. Cit., p. 60.

⁴ PÉCAUT, Daniel. **Os intelectuais e a política no Brasil: entre o povo e a nação**. São Paulo, Ática, 1990.

cinquenta, o poder e a apropriação da palavra exerciam-se, sem dúvida, com ênfase na autoridade hierárquica. Nesse modelo de catolicismo amplificava-se a assimetria de posições detectada por Orlandi no discurso religioso, quando afirma que, no mesmo, o locutor (Deus e aqueles que têm poder de falar por Ele) e ouvinte (a massa anônima dos fiéis) habitam planos diferentes, daí decorrendo o desnivelamento básico de posições entre os mesmos: “locutor e ouvinte pertencem a duas ordens de mundo totalmente diferentes e afetadas por um valor hierárquico, por uma desigualdade em sua relação: o mundo espiritual domina o temporal... Na desigualdade, Deus domina os homens”⁵.

Logicamente o Projeto privilegiou, igualmente, a documentação referente à Umbanda. Livros de intelectuais da nova religião, obras doutrinárias, assim como jornais, revistas, boletins, estatutos de centros, etc. Em se tratando da Umbanda, a utilização das fontes escritas é importantíssima para a compreensão da construção de sua identidade. Dessa forma, contrariamente ao Candomblé, onde a transmissão oral da cultura configura um dos pontos basilares do sistema religioso, a vivência do sagrado na Umbanda acena para uma valorização muito grande (mas que longe estou de pensar excludente) da palavra escrita, por isso posta em evidência neste Projeto. Conforme Montero e Ortiz: “pode-se dizer que a passagem do Candomblé para a Umbanda, corresponde à passagem histórica de uma cultura oral para uma cultura escrita”⁶ Por outro lado, trabalhei também com entrevistas com dirigentes e adeptos da Umbanda. A utilização dessas entrevistas, longe está de configurar um afastamento dos caminhos traçados nesse Projeto, perseguindo o viés das experiências pessoais. Ela representou a tentativa de compreender o contraponto da Umbanda ao discurso de sua desqualificação, apelando também para registros biográficos da memória, para o vivido. Este, longe de acentuar uma realidade impessoal como “a Umbanda”, “o catolicismo”, etc., explicita sujeitos capazes de recuperarem o “vivido conforme concebido por quem viveu”⁷. A presença das entrevistas no Projeto aconteceu visando a compreensão do “universal nas diferenças”⁸ a que se refere Verena Alberti.

⁵ ORLANDI, Eni Pulcinelli. **A linguagem e seu funcionamento. As formas do discurso.** Campinas: Fontes, 1987, p. 243.

⁶ MONTERO, Paula; ORTIZ, Renato. Contribuição para um estudo quantitativo da religião umbandista. **Ciência e Cultura.** 28(4): 407-16, 1976, p. 412.

⁷ ALBERTI, Verena. **A História Oral. A experiência do CPDOC.** Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1989, p. 5

⁸ ALBERTI, Verena. Op. Cit., p. 7.

3.1 Principais publicações elaboradas a partir deste Projeto:

-ISAIA, Artur Cesar. Espiritismo, Utopia e Conciliação Social. **Cadernos do CEOM** (UNOESC). Chapecó, 4(13): 183-214, 2001.

- ISAIA, Artur Cesar. Espiritismo, conservadorismo e utopia. In: PINTO, Elisabete.P.; ALMEIDA, Ivan Antonio de. **Religiões: Tolerância e Igualdade no espaço da diversidade**. São Paulo: FALAPRETA, 2004.

- ISAIA, Artur Cesar. Catolicismo e religiões mediúnicas no Rio Grande do Sul. In: RECKZIGEL, Ana Luiza Setti; FELIX, Loiva Otero. (Org.). **RS: 200 Anos. Definindo espaços na história nacional**. Passo Fundo: Universidade de Passo Fundo, 2002.

-ISAIA, Artur Cesar. Vargas pôs os valores religiosos a serviço de seu projeto político. **Cadernos IHU em Formação. Populismo e Trabalhismo. Getúlio Vargas e Leonel Brizola**. 1(1): 25-28, 2005.

-ISAIA, Artur Cesar. Getúlio e a Gira: a Umbanda em tempos de Estado Novo. **Cadernos IHU Ideias**. 4(64): 01-15, 2006.

-ISAIA, Artur Cesar. Huxley sobe o morro e desce ao inferno. A Umbanda no discurso católico dos anos 50. **Imaginário. Revista do do Laboratório de Imaginário. Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo**. 4(98); 32-47.

4. Mediunidade, Histeria e Loucura: as religiões mediúnicas no discurso católico brasileiro pré-conciliar

Este Projeto teve como objetivo principal estudar a recorrência do discurso católico brasileiro pré-conciliar ao discurso médico-psiquiátrico, notadamente a suas explicações sobre a etiologia da histeria e suas implicações para a condenação da Igreja às práticas mediúnicas no Brasil. Portanto, deu seguimento às investigações do Projeto anterior, centrando agora sua atenção na relação entre religiões mediúnicas, discurso católico e discurso médico-psiquiátrico. Perseguindo este objetivo principal, o Projeto estudou o discurso produzido pela hierarquia católica brasileira pré-conciliar sobre o avanço das religiões mediúnicas. Esse assunto já havia aparecido em pesquisas anteriores, contudo um viés novo de análise impôs-se nesse Projeto: a saliência com que vai impor-se o discurso médico-psiquiátrico na argumentação da hierarquia católica pré-conciliar.

Em pesquisas anteriores detectei já o abandono de uma postura rigidamente centrada no catecismo, nas sagradas escrituras, na tradição da Igreja e seu magistério, em favor do

chamamento a discursos com maior eficácia performativa na tarefa de nomear a realidade e em uma sociedade cada vez mais pluralista. Entre esses discursos, destacava-se o jurídico e o médico-psiquiátrico. Nesse Projeto, tive em mente a colocação em evidência do chamamento do discurso médico-psiquiátrico pela Igreja. Para esse estudo, tive que me ater a características inerentes à atividade discursiva, seus jogos, a forma pela qual um discurso é capaz de ressignificar saberes produzidos por outros agentes produtores de significados sociais.

Parti da premissa teórica de que os discursos são manifestações do esforço humano em dotar a realidade de sentido. Recorri a Laclau e Mouffe⁹, que viam o discurso como a materialização, na linguagem, das práticas sociais de produção de sentido, portanto, práticas de construção da realidade. Assim inscrevia-se o caráter “construtor” do saber próprio à atividade discursiva. Segundo Barthes, os sujeitos “criam” a realidade através da construção discursiva, amparados no conjunto de significações aceitas como óbvias, naturais, como discursos denotativos, em uma determinada situação histórica. Aí poderiam inscrever-se as grandes rupturas e continuidades do conhecimento científico a que me interessava neste Projeto, nem sempre marcadas pela inovação revolucionária do saber, mas, como notou Foucault, suscetível de reproduzir preconceitos, ideias meramente operativas, o senso comum. A noção de “teratologia do saber” proposta Foucault, integraria, não necessariamente, o exterior de uma ciência, mas estaria presente na própria história interior da mesma. Esta noção seria extremamente importante para pensar a problemática trabalhada neste Projeto, já que poderia tornar mais evidentes as operações, os diálogos, os parentescos culturais entre o discurso médico invocado pela hierarquia católica brasileira e o explícito senso comum ou mesmo o preconceito. Para Foucault a ideia de “teratologia do saber” indicava que “no interior de seus limites, cada disciplina reconhece proposições verdadeiras e falsas; mas ela repele, para fora de suas margens” aquilo que não interessa, que a contradiz e que por isso é julgada imprópria”.¹⁰ Contudo, ao mesmo tempo, ao evidenciar o caráter seletivo e excludente da construção do conhecimento e da formação das disciplinas, o autor mostra a interioridade dessa “teratologia” aos discursos científicos construídos no ocidente:

Mas sem pertencer a uma disciplina, uma proposição deve utilizar instrumentos conceituais ou técnicas de um tipo bem definido; a partir do século XIX, uma proposição não era mais médica, ela caía ‘fora da medicina’ e adquiria valor de

⁹ LACLAU, Ernesto & MOUFFE, Chantal. **Hegemony and socialist strategy: towards a radical democratic politics**. Londres: Versus, 1985.

¹⁰ FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 1996, p. 33.

fantasma individual ou de credence popular se pusesse em jogo noções a uma só vez metafóricas, qualitativas e substanciais (como de engasgo, de líquidos esquentados ou de sólidos ressecados); ela podia e devia recorrer, em contrapartida, a noções tão igualmente metafóricas, mas construídas sobre outro modelo funcional e fisiológico (era a irritação, a inflamação ou a degenerescência dos tecidos).¹¹

Dentro dessa perspectiva é que analisei a recorrência do discurso católico brasileiro pré-conciliar ao discurso médico-psiquiátrico aceito no período. A carga de preconceitos, de parentesco com interpretações racistas já esteve presente no material empírico trabalhado no Projeto anterior. Entre essas “verdades” tidas como enunciados definitivos da ciência médica adquiriu proeminência na investigação, a leitura do transe mediúnico como manifestação histórica. Essa postura estava há muito presente no discurso médico-jurídico brasileiro, desde Raymundo Nina Rodrigues (1935,1938). Para esse autor o transe a que estavam sujeitos os negros nos Candomblés e o transe propriamente mediúnico a que estavam sujeitos nas macumbas, era denunciatório de uma pré-disposição atávica ao histerismo, agravada pela não integração dos mesmos na sociedade urbana e “civilizada”.

O discurso médico até meados do século XX parece persistir na leitura das manifestações mediúnicas como sintoma de histeria a que estariam sujeitos, seres desequilibrados, expostos a um caldo de cultura próprio, representado pelo ambiente circundante, tanto no Espiritismo quanto na Umbanda e demais manifestações mediúnicas. A psiquiatria do século XIX, com acentuada ênfase no primado da razão depreciava todo o afastamento da mesma como instância controladora do comportamento social. O indivíduo não era aquele que, senhor de seus atos, dócil ao primado do ego, estivesse completamente inserido nas regras práticas e simbólicas que regiam a sociedade pós-revolucionária¹². Assim, a familiaridade com o mundo dos espíritos só poderia ser encarada enquanto patologia, sintoma histórico de que o indivíduo estaria sofrendo um processo alterador da coerência de seu ego, que reclamava a profilaxia baseada em um conhecimento redentor.

Em um esforço compreensivo, as fontes relativas à histeria foram lidas e tratadas nesse Projeto na acepção que lhe emprestou o discurso médico-psiquiátrico do século XIX, ou seja, como patologia, na qual uma superestimulação levaria a uma gama enorme de sintomas,

¹¹ FOUCAULT, Michel. A ordem do discurso. São Paulo: Edições Loyola, 1996, p. 33.

¹² Ver neste sentido: SILVA, Luiz Carlos Avelino da. **As transformações do discurso histórico desde Charcot**. Brasília. Universidade de Brasília, 1993; PEREZ, Fernando Colina et.al. **El delirio en la clínica francesa**. Madrid: Ediciones Dorsa, 1994.

caracterizados por um comportamento incontrolável, que iam desde a anestesia, insensibilidade, hipersensibilidade, paralisia, etc. à crise propriamente convulsiva¹³.

Em relação ao discurso médico-psiquiátrico, sua presença nesse Projeto, obrigou-me ao conhecimento de toda uma produção não familiar, necessariamente, à pesquisa histórica. Assim, tive que partir para uma revisão bibliográfica referente, sobretudo, à psiquiatria do século XIX, que ancora o discurso invocado pelo catolicismo pré-conciliar para legitimar sua condenação às religiões mediúnicas. Entre as obras lidas em um esforço compreensivo mais próximo do interesse desse Projeto destaco: PEREZ, Fernando Colina et.al. **El delirio en la clinica francesa**. Madrid: Ediciones Dorsa, 1994; LAGACHE, Daniel (coord.) **Diccionario de Psicoanálisis**. Madrid: Editorial Labor, 1995; ANDRÉ, Jacques et.al. **Problemática de la histeria**. Madrid: Editorial Síntesis, 2001; FONTI, Jordi. **Religión, psicopatología y salud mental**. Barcelona-Buenos Aires-México: Ediciones Paidós, 1999; SILVA, Luiz Carlos Avelino da. **As transformações do discurso histérico desde Charcot**. Brasília: Universidade de Brasília, 1993 (Dissertação de Mestrado em Psicologia); DOWBIGGIN, Ian. **La folie héréditaire ou comment la psychiatrie française s'est constituée en un corps de savoir et de pouvoir dans la seconde moitié du XIXe siècle**. Paris: E.P.E.L., 1993; HUERTAS GARCIA-ALEGO, Rafael. **Locura y degeneración. Psiquiatria y sociedad en el positivismo francés**. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas- Centro de Estudios Históricos, 1987; ALEXANDER, Franz & SELESNICK, Sheldon T. **História da Psiquiatria**. São Paulo: IBRASA, 1968.

No Projeto, a relação entre prática mediúnica e histeria, apareceu vinculada, por um lado a uma tradição tributária a Raimundo Nina Rodrigues e, por outra, aos estudos de Charcot. Essa relação adquire um nexo maior quando acrescentamos a ela outro elemento muitíssimo importante para sua compreensão neste Projeto: o hipnotismo. As fontes trabalhadas no Projeto indicaram justamente a relação, estabelecida no discurso médico-psiquiátrico e no da hierarquia católica, entre histeria, hipnotismo e mediunidade. A relação entre hipnotismo e histeria foi estabelecida como nexo necessário a partir dos estudos de Jean Martin Charcot na Salpêtrière, altamente tributários da investigação de Liebault¹⁴ sobre a hipnose¹⁵. Essa relação é estabelecida reincidentemente nas fontes que trabalhei, nas quais o transe mediúnico aparecia, tanto como pré-disposição histérica, quanto resultante de um estado hipnótico. O depoimento de Franco da

¹³ SILVA, Op.Cit., p. 10.

¹⁴ Embora discordasse de Liebeault (1823-1904), da Escola de Nancy, que defendia que a sugestão era a causa principal da hipnose. Charcot, ao contrário defendia a tese de que a sugestionabilidade do histérico era devida à mesma fraqueza orgânica do sistema nervoso que causava a histeria. Assim, defendia a ligação necessária entre pré-disposição hipnótica e histerismo. ALEXANDER, Franz & SELESNICK, Sheldon T. **História da Psiquiatria**. São Paulo: IBRASA, 1968, p. 233-235.

¹⁵ CHAUVELOT, Diane. **Historia de la Histeria**. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 162.

Rocha, diretor do Juqueri, transcrito numa obra de um leigo católico é explícito na filiação à explicação do transe mediúnico segundo a tese que combinava histeria e hipnose, própria de Charcot:

A propósito das reuniões espíritas, num trabalho recente escreverem Solier e Boissier: ‘Em benefício da profilaxia, seria de conveniência divulgar os acidentes causados pela frequência nas sessões espíritas. Charcot, Forel, Vigouroux, Henneberg e outros, publicaram exemplos de pessoas **sobretudo moças**, anteriormente sãs, que se tornaram histero-epiléticas em consequência de terem tomado parte nas cenas de evocação dos espíritos.¹⁶

Outro exemplo dessa relação pode acompanhar nessa passagem de uma obra, escrita por um sacerdote, no início dos anos 1940, em detração ao Espiritismo:

As sessões espíritas estão mergulhadas numa aparência miraculosa e a atmosfera mantém-se saturada de mistérios. Entre os frequentadores, muitos não se acomodam a um tal ambiente. Predispostos hereditários, indivíduos de um nível intelectual baixo, ou portadores de constituições esquizóides, sem grandes dificuldades perdem o contato com o ambiente, **máxime os histéricos do sexo feminino**, aos quais basta apenas uma sessão para desperetar-lhes a vocação mediúnica, prestando-se desde logo a qualquer exibição nas sessões experimentais.¹⁷

A citação do Padre Zioni é emblemática do ponto de vista da recorrência da Igreja ao discurso médico-psiquiátrico do final do século XIX e neste da relação entre mulher, histeria e mediunidade. Sobre a relação histeria e mulher, Chauvelot mostra que um documento, considerado o primeiro manual de medicina que se tem conhecimento, encontrado no Egito em aproximadamente 1900 A.C., faz menção à histeria como “perturbação do útero”¹⁸. A relação necessária entre mulher e histeria atravessa a história como um tabu, tendo sido quebrada somente no século XIX com Charcot. Este deixa de considerar a histeria como uma doença direta ou indiretamente atribuída ao útero, portanto, exclusivamente feminina. A partir de

¹⁶ MENDES, Justino. **Tolices de Allan Kardec. Refutação ao Livro dos Espíritos, seguido dos dilates de Léon Denis e das cincadas de Flammarion.** Petrópolis: Vozes, 1953, p.33 (sem grifos no original)

¹⁷ ZIONI, Pe. Vicente. **O problema espírita no Brasil.** São Paulo: Publicações Verba Salutis, 1942, p. 182. (sem grifos no original)

¹⁸ CHAUVELOT, Diane. Op.Cit., p. 10.

Charcot a histeria passa a ser reconhecida também nos homens¹⁹. Contudo, permanece muito viva a estreita ligação, por muito tempo estabelecida, entre mulher e histeria. Essa relação vem à tona na própria representação iconográfica do século XIX, num quadro de André Bouillet, “A lição de Charcot”, datado de 1887, no qual, como paciente do mestre, vemos, justamente, uma mulher histérica desmaiada nos braços de um de seus alunos. Igualmente a vinculação entre hipnose-histeria-transe mediúnico aparece mesmo em obras mais recentes. É o caso do livro do Pe. Friederichs²⁰. Esse jesuíta publicou uma obra de orientação anti-espírita, contemporânea ao Concílio Vaticano II, onde reafirmou vários pontos do discurso médico-psiquiátrico defendidos por porta-vozes católicos do período anterior, como Boaventura Kloppenburg. O transe mediúnico era explicado, mantendo-se a vinculação citada.

Foi inerente à proposta desse Projeto transitar por discursos diferentes, produzidos em situações históricas peculiares a cada um, estabelecendo o cruzamento entre discurso religioso e médico-psiquiátrico. Os “deslizamentos” de um em relação a outro foram estudados em aproximação à noção desenvolvida por Bakhtin, segundo a qual o signo linguístico, longe de apenas retratar a realidade, refrata-a²¹. Dessa forma, a “apropriação” do discurso médico-psiquiátrico pelo catolicismo brasileiro pré-conciliar, longe de reproduzi-lo, o reconstrói, apontando para o aspecto dinâmico dos discursos. Neste sentido amparei-me na noção de movimento, presente para Orlandi, na relação entre a errância do sentido dos discursos e a itinerância do sujeito: Amparei-me na noção de itinerância do sentido dos discursos estabelecida por Orlandi:

À errância do sentido, à sua capacidade de migração, se junta o fato de que também o sujeito é errático, ele se desloca em suas posições, ele ‘falha’ etc. E isto está de acordo com o que significa ‘discurso’: aquilo que segue um curso, um projeto, aquilo que retorna. O traço comum entre a errância do sentido, a itinerância do sujeito e o correr do discurso é a ideia de ‘movimento’.²²

¹⁹ SILVA, Luiz Carlos Avelino da. Op.Cit., p. 13.

²⁰ FRIDERICHS, Pe. Edvino. **Onde os espíritos baixam. Orientação para os católicos sobre Espiritismo, Umbanda e Charlatanismo.** São Paulo: Paulinas, 1965.

²¹ BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem.** São Paulo: Hucitec, 1988, p. 40-47.

²² ORLANDI, Eni Puccinelli. **As formas do silêncio. No movimento dos sentidos.** Campinas: UNICAMP, 1995, p. 160.

Assim, o discurso médico-psiquiátrico brasileiro da primeira metade do século XX (que meus estudos preliminares detectaram, fundamentalmente ancorado na produção do final do século XIX na Salpêtrière a partir de Charcot) é redimensionado, filtrado pela “ratio” teológica, posto à disposição do ideal soteriológico da Igreja. Um exemplo disso pude vislumbrar no chamamento às opiniões de médicos e psiquiatras, a fim de corroborar a condenação católica à invocação dos espíritos, existente na obra de frei Boaventura Kloppenburg. O discurso médico-psiquiátrico de matriz francesa, à Charcot, que aflora nessas falas, tinha no império dos fatos o limite epistemológico fora do qual não ousava teorizar nem aceitar nenhuma verdade. Esse procedimento era levado a sério a tal ponto que um de seus críticos, Mannoni afirmava que Charcot, “movido por sua paixão pelo descritível, procurava verdadeiros quadros clínicos, com os quais poderia precisar seus diagnósticos diferenciais, tratando o corpo histérico como o corpo morto da medicina”²³. Ora, a identificação do transe mediúnico fundamentado na hipnose e a vinculação charcotiana entre essa e a histeria servia como uma luva para corroborar a condenação católica ao Espiritismo e Umbanda. Contudo, enquanto as experiências da Salpêtrière acenavam para a necessária ascendência experimental, factícia, fora da qual não se reconhecia nenhuma verdade, frei Boaventura Kloppenburg e demais fontes católicas pesquisadas neste Projeto, invocavam este discurso médico-psiquiátrico, como auxiliar na tarefa de salvar as almas, reafirmando as “verdades” da religião, desacreditando um inimigo herético. Assim, apresentando os vereditos médicos, nos quais são reafirmados as pré-disposições à loucura da invocação dos espíritos, escreve frei Boaventura Kloppenburg: “Pelos frutos se conhece a árvore: por suas consequências estudaremos a liceidade ou iliceidade moral do Espiritismo”²⁴. E quais eram os frutos do Espiritismo para o religioso? A apostasia, o pecado, a heresia, a loucura. Viu-se, neste Projeto, como o discurso médico-psiquiátrico é ressignificado, servindo aqui para corroborar a condenação à “heresia espírita”. Enquanto que a soteriologia católica precisa da fé para ser aceita, a loucura dava-se a conhecer e interpretar pela ciência médica (são documentados numerosos casos clínicos e processos criminais na obra de Kloppenburg). Os frutos “revelavam” e “comprovavam” o caráter ilícito da invocação aos espíritos. Ilícitos segundo o direito natural, portanto à vontade de Deus, só podiam gerar frutos pecaminosos: crimes, suicídios, casos de loucura individual e coletiva...

A vinculação entre religiões mediúnicas e loucura no discurso católico brasileiro pré-conciliar foi estudado neste Projeto a partir da concepção bergeriana, segundo a qual as transgressões às legitimações religiosas remetem seus transgressores a um antimundo. O herege, o pagão, à medida em que não comungavam com a “verdade” que se quer revelada e única, desafiavam o arcabouço teológico que se arvorava no direito de explicar a totalidade da

²³ SILVA, Luiz Carlos Avelino da. Op.Cit., p. 14

²⁴ KLOPPENBURG, Boaventura, **Livro negro da evocação dos espíritos**. Petrópolis: Vozes-Secretariado Nacional de Defesa da Fé, 1957, p.73.

existência, o destino humano e a ordem social. Os desafiadores da realidade ordenada pela religião eram remetidos, pelo discurso religioso desafiado, a uma antirrealidade, o domínio do obscuro, do caótico:

Assim como a legitimação religiosa interpreta a ordem da sociedade em termos de uma ordem açambarcante e sagrada do universo, assim ela relaciona a desordem que é a antítese de todos os ‘nomoi’ socialmente construídos ao abismo-hiante do caos que é o mais velho antagonista do sagrado. Ir contra a ordem da sociedade é sempre arriscar-se a mergulhar na anomia. Ir contra a ordem da sociedade como é legitimada religiosamente é, todavia, aliar-se às forças primevas da escuridão. Negar a realidade como foi socialmente definida é arriscar-se a precipitar-se na irrealidade (...) **Quando a realidade socialmente definida veio a identificar-se com a realidade última do universo, negá-la assume a qualidade de mal e de loucura.** O negador arrisca-se, então, a ingressar no que se pode chamar de qualidade negativa - se quiser, a realidade do demônio.²⁵

A utilização da ideia bergeriana de legitimação religiosa versus anomia, contudo, acabou sendo relativizada neste Projeto. Anomia não foi vista, nem como categoria analítica e nem como o contrário do estruturante, como o domínio do caótico. Conforme notaram Elias e Scotson, a própria concepção de Durkheim sobre anomia contradiz qualquer tentativa de encará-la como o domínio da imprevisibilidade, do caos social completo. Ao criticar a leitura de Merton sobre anomia, Elias & Scotson salientam que no estudo clássico de Durkheim sobre o suicídio, anomia longe esteve de configurar o domínio do imprevisível e do puramente desestruturado. Contrariamente à leitura da anomia durkheiminiana de Merton, segundo a qual esta diminui a previsibilidade do comportamento social, “a teoria de Durkheim deixou implícito entendê-la melhor como um tipo de estrutura social que poderia explicar os altos índices de suicídio e prever que, em condições anômicas, esses índices tendem a ser elevados”.²⁶ Em minhas investigações sobre a ressignificação do discurso médico pelo religioso, a concepção bergeriana de legitimação religiosa foi usada como intimamente relacionada à construção de um outro, que, ao desafiá-la, é remetido a qualidades negadoras do “natural”, do “são”, daquele que reconhece e aceita a “verdade” que se quer ordenadora. Dentro dessa perspectiva, vi esta

²⁵ BERGER, Peter. **O dossel sagrado. Elementos para uma teoria sociológica da religião.** São Paulo: Edições Paulinas, 1985, p. 52.

²⁶ ELIAS, Norbert; SCOTSON, John. **Os estabelecidos e os outsiders.** Rio de Janeiro: Zahar, 2000, p. 190.

oposição como inerente aos jogos do imaginário social, capazes de constituírem alteridades, tanto no sentido de um outro infra-humano a execrar, como de um divino a adorar.²⁷

A construção imaginária desse outro nos remeteu a duas observações, que julgo necessárias para elucidar os contornos teóricos com os quais trabalhei neste Projeto. Por um lado, a de que essa construção está longe de configurar-se como um monopólio do discurso religioso. Por outro lado, a constatação do lugar privilegiado do senso comum, das verdades aceitas como óbvias, naturais, não historicamente construídas como ‘locus’ privilegiado em familiaridade com o qual as narrações míticas, os sistemas religiosos e as ideologias políticas constroem zonas de exclusão, promovem exorcismos. Conforme notou ANSART, referindo-se ao mito, à religião e à ideologia política como modalidades do imaginário: “Nessas três modalidades está em questão o mesmo jogo: o senso comum, o senso universal que veiculará as representações coletivas referentes às finalidades e aos atos legítimos²⁸.”

Já trabalhei essa aproximação com o senso comum, encarada como condição performática para o sucesso do discurso em meu anterior Projeto. Esta discussão teórica já apareceu em artigo por mim publicado em 1999. Neste artigo defendia a ideia de que a Umbanda não poderia impor-se ao mercado religioso brasileiro proferindo apenas o contradiscurso das verdades aceitas como óbvias. Daí sua necessidade de aproximar-se dos próprios discursos que atacavam a Umbanda, a partir de um repertório de ideias preconceituosas, como as ancorada na raça como chave analítica para compreender-se a sociedade brasileira.²⁹

4.1 Principais publicações elaboradas a partir deste Projeto:

-ISAIA, Artur Cesar. O catolicismo pré-conciliar brasileiro e as religiões mediúnicas: a recorrência ao saber médico-psiquiátrico. **Revista de História das Ideias**. Coimbra, (26): 599-622, 2005.

²⁷ BOIA, Lucian. **Pour une Histoire de l'imaginaire**. Paris: Les Belles Lettres, 1998, p.33.

²⁸ ANSART, Pierre. **Ideologias, conflitos e poder**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p. 44.

²⁹ ISAIA, Artur Cesar. Ordenar Progredindo. A obra dos intelectuais de Umbanda no Brasil da primeira metade do século XX. **Anos 90**. Porto Alegre: UFRGS, 11(11):97-111, 1999.

- ISAIA, Artur Cesar. O Espiritismo diante da ideia republicana no Brasil. **Fragments de Cultura**. Goiânia, 15(10):1541-1552, 2005.
- ISAIA, Artur Cesar. Brasílio Marcondes Machado e a defesa do espiritismo na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro nos anos 1920. **Textos de História** (UnB). Brasília, (13):175-190, 2006.
- ISAIA, Artur Cesar. Macumba de Branco. **Nossa História** (São Paulo). (36)28-32, 2006.
- ISAIA, Artur Cesar. República e Espiritismo no Brasil. In: SOUZA, Rogério Luiz de; KLANOVICZ, Jó. (Orgs.). **História, Trabalho, Cultura e Poder**. Florianópolis: UFSC, 2004.
- ISAIA, Artur Cesar. Práticas mediúnicas e patologia no universo ficcional de João do Rio e Coelho Neto. In: OLINTO, Beatriz Anselmo. (Orgs.). **Cultura, etnias, identificações: historiografia e região**. Guarapuava: UNICENTRO, 2005.
- ISAIA, Artur Cesar. João do Rio: o flâneur e o preconceito. Um olhar sobre o transe mediúnico na capital federal de inícios do século XX. In: MARIN, Jérri Roberto. (Org.). **Religiões, religiosidades e diferenças culturais**. Campo Grande: Universidade Católica Dom Bosco, 2005.
- ISAIA, Artur Cesar. Espíritos e médiuns na obra de João do Rio e Coelho Neto. In: COSTA, Cléria Botelho da; MACHADO, Maria Clara Tomaz. (Orgs.). **História & Literatura. Identidades e fronteiras**. Uberlândia: Editora de Universidade Federal de Uberlândia EDUFU, 2006.
- ISAIA, Artur Cesar. Espiritismo, catolicismo e saber médico-psiquiátrico. A presença de Charcot na obra do Padre Júlio Maria de Lombaerde. In: ISAIA, Artur Cesar. (Org.). **Orixás e Espíritos: o debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea**. Uberlândia: Editora da Universidade Federal de Uberlândia, 2006.
- ISAIA, Artur Cesar. Catolicismo pré-conciliar e religiões mediúnicas no Brasil: da demonização ao saber médico-psiquiátrico. In: MANOEL, Ivan Aparecido; FREITAS, Naimora M.B. de. (Org.). **História das Religiões. Desafios, Problemas e avanços teóricos, metodológicos e historiográficos**. São Paulo: Paulinas, 2006.
- ISAIA, Artur Cesar. Espiritismo, República e Progresso no Brasil. In: HOMEM, Amadeu Carvalho; SILVA, Armando Malheiro da; ISAIA, Artur Cesar. (Orgs.). **Progresso e Religião: a República no Brasil e em Portugal 1889-1910**. Coimbra / Uberlândia: Imprensa da Universidade de Coimbra / Universidade Federal de Uberlândia, 2007.
- ISAIA, A. C. (Org.). **Orixás e Espíritos: o debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea**. Uberlândia: Editora da Universidade Federal de Uberlândia, 2006. 350p.

-ISAIA, Artur Cesar;HOMEM, Amadeu Carvalho; SILVA, Armando Malheiro da (Orgs). **Progresso e Religião. A República no Brasil e em Portugal 1889-1910**. Coimbra / Uberlândia: Imprensa da Universidade de Coimbra / Editora da Universidade Federal de Uberlândia, 2007. 428p.

-ISAIA, Artur Cesar. Longe da África. **Nossa História**. 3(36): 28-33, 2006.

-ISAIA, Artur Cesar. Allan Kardec e João do Rio: os jogos do discurso. In: MACHADO, Mara Clara Tomaz; PATRIOTA, Rosangela. **Histórias & Historiografia**. Uberlândia: EDUFU, 2003.

5. Espiritismo, discurso religioso e medicalização da loucura no Brasil da primeira metade do século XX

Este Projeto teve como objetivo principal estudar o discurso espírita brasileiro da primeira metade do século XX, evidenciando seu relacionamento com posições defendidas pela medicina psiquiátrica do período, como o primado do racional e das políticas de intervenção social. Portanto, tratou-se do amadurecimento de reflexões já presentes no Projeto anterior. O trabalho de pesquisa confirmou a ideia inicial sobre a histeria, na leitura de Charcot, como horizonte explicativo do transe mediúnico pelo discurso católico brasileiro. Este, da demonização das práticas mediúnicas passou a invocar o discurso médico. Também no Projeto anterior foi visto que o chamamento a Charcot relacionava a Igreja brasileira a um discurso completamente defasado, tanto na Europa, quanto no Brasil, onde este ostentava uma fisionomia eclética, capaz de revelar, de remanescentes do positivismo a primeiros divulgadores da psicanálise. Charcot, por outro lado, aparecia ressignificado. Suas ideias anticlericais e ligadas ao esforço laico da Terceira República Francesa compunham-se com os interesses da Igreja, que, por outro lado, fez conviver o discurso médico-psiquiátrico com explícitas referências ao preconceito, tentando remeter o transe mediúnico à loucura e à negritude.

Nossa problemática de trabalho neste Projeto contemplou a ambiguidade dos jogos discursivos travados entre espiritismo e discurso médico psiquiátrico. No Brasil, tratava-se de um período de afirmação do Espiritismo no campo religioso, bem como da psiquiatria no campo científico. Para Giumbelli³⁰, as disputas de poder entre os espíritas e os médicos, levaram a uma

³⁰ GIUMBELLI, Emerson. **O cuidado dos mortos: uma história da condenação e legitimação do espiritismo**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

postura bastante clara por parte dos últimos: uma condenação substantiva do Espiritismo, endereçando a prática espírita ao charlatanismo, curandeirismo e exercício ilegal da medicina. Para o autor, os médicos tenderam a não compactuar com a dicotomia, assumida no discurso jurídico brasileiro, capaz de dividir o espiritismo entre “alto” e “baixo”³¹. Essa oposição entre médicos e espíritas atinge maior grau de compreensão, ao acrescentar-se o ponto de vista de Sampaio³² acerca da disseminada concepção espiritualizada de saúde e doença, existente entre a população brasileira. Tratava-se de uma noção “integrada de corpo e espírito”, comum aos segmentos populares, mas também visível “entre membros de grupos economicamente poderosos”. Segundo a autora, isso explica muito a generalizada crença entre curandeiros e terapias que apelavam para explicações extra-científicas, entre uma população que temia os médicos e não estava familiarizada com suas prescrições³³. Posição semelhante já havia sido estudada por Weber, em se tratando da República Velha no Rio Grande do Sul.³⁴ Os dados estudados pelas autoras anteriormente citadas torna mais inteligível a estratégia dos médicos em preservar uma identidade profissional monopolizadora do direito de curar (porque estribada nas leis federais³⁵) e na possibilidade de curar (porque estribada no reconhecimento da competência e superioridade da ciência), delimitando rígidas fronteiras entre medicina e Espiritismo.

Voltando para minha problemática inicial de trabalho, apostei em uma leitura das posições relacionais do Espiritismo e do discurso médico-psiquiátrico, tentando superar as evidências empíricas que os opunham. As leituras sobre o tema evidenciaram o discurso médico-psiquiátrico imbuído de um objetivo de delimitar sua identidade, circunscrever um lugar como próprio, procedimentos típicos do que Certeau³⁶ denominou de estratégia. Esse é um processo analisado, sob outro ângulo por Foucault³⁷, quando aborda a medicalização da loucura

³¹ Para Giumbelli, esta dicotomia pode ser lida a partir das relações peculiares entre juristas e espíritas, diferentemente das que envolveram médicos e espíritas. No primeiro caso, o envolvimento profissional dos juristas e sua presença defendendo ou acusando os adeptos de práticas mediúnicas, levou-os a criminalizarem, como “baixo espiritismo”, o praticado entre os pobres e não letrados; por outro lado, a tolerarem como “alto espiritismo”, o praticado pela elite letrada, que propalava a pretendida aproximação com a ciência, própria do espiritismo francês do século XIX.. Entre os médicos, o autor detecta relações com o espiritismo, tecidas diferentemente. A busca pela hegemonia da medicina, levaria os médicos a não endossarem a clivagem proposta pelos juristas e a condenarem, de maneira substantiva o espiritismo. A clivagem detectada por Giumbelli é assumida, neste Projeto, apenas como um recurso analítico que detecta um aspecto tendencial da relação entre médicos e espíritas, precisando subordinar-se à pesquisa empírica, ao trabalho com fontes. GIUMBELLI, Emerson. Op.cit., 1997.

³² SAMPAIO, Gabrile dos Reis. Tenebrosos Mistérios. Juca Rosa e as relações entre crença e cura no Rio de Janeiro Imperial. In: Chalhoub, Sidney; MARQUES, Vera Regina B.; SAMPAIO, Gabriela dos R.; SOBRINHO, Carlos Roberto Galvão. **Artes e Ofícios de Curar no Brasil**. Campinas, UNICAMP, 2003.

³³ Idem, p. 412.

³⁴ WEBER, Beatriz. *As artes de curar*. Santa Maria: Editora da UFSM, 1999.

³⁵ Vale fazer menção ao decreto 20.931, do ano de 1932, que regulamentou o exercício da medicina no Brasil.

³⁶ CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**. Petrópolis: Vozes, 1994.

³⁷ **História da loucura na idade clássica**. São Paulo: Perspectiva, 2005.

no ocidente e a consequente construção de uma identidade todo-poderosa para o psiquiatra e uma aura esotérica para o discurso psiquiátrico. Para Foucault, a influência do positivismo é fundamental para criar um discurso que se queria incontestável sobre a loucura e uma identidade taumaturgica para o psiquiatra: “À medida que o positivismo se impõe à medicina e à psiquiatria, singularmente essa prática torna-se mais obscura, o poder do psiquiatra mais milagroso... Aos olhos do doente, o médico torna-se taumaturgo”³⁸. Percebeu-se na pesquisa uma desigual relação de forças. De um lado, a medicina psiquiátrica, portadora de uma proposta classificatória e interventora sobre a sociedade. De outro, o Espiritismo, que longe estava de gozar de uma posição de comodidade frente ao campo religioso e reconhecimento pelos médicos, no Brasil da primeira metade do século XX. Como se deu a relação desse “sócio minoritário” do campo religioso brasileiro com o discurso médico-psiquiátrico no Brasil da primeira metade do século XX? Algumas evidências empíricas apontaram para a complexidade dessa relação. Nas pesquisas anteriores já foi possível vislumbrar algumas evidências que apontam para uma coabitação do discurso espírita com o médico-psiquiátrico, apesar da aparente oposição entre ambos. Em trabalhos anteriores já foi detectada a coabitação do Espiritismo com discursos, como o médico-psiquiátrico, reconhecido como capazes de nomear a realidade³⁹. Trabalhando com fontes relativas ao Espiritismo francês do século XIX, já havia analisado o discurso espírita e sua inserção em uma “constelação desigual de ideias”, na qual se incluía, de forma inusitada, o discurso médico-psiquiátrico, as utopias sociais da primeira metade do século XIX, o liberalismo, o positivismo⁴⁰. A partir desta relação, comecei a indagar a partir de que nexos seria possível compreender essa comum disposição à intervenção social, esse comum elogio do comportamento regrado, obediente ao que Foucault chamou de “verdade moral e social do homem”⁴¹, vinda de parceiros tão peculiares. Quanto ao Espiritismo, Aubrée & Laplantine⁴² e Warren Jr.⁴³ consideraram uma das mais importantes características da recepção brasileira do Espiritismo francês do século XIX, a sua noção de saúde e doença. Segundo esses autores, o Espiritismo brasileiro vai atenuar a inflexibilidade da relação entre carma e doença, própria da obra de codificação kardecista. Afastando-se dessa relação, o

³⁸ FOUCAULT, Op.Cit., p.500.

³⁹ ISAIA, Artur Cesar. Ordenar progredindo: a obra dos intelectuais de Umbanda no Brasil da primeira metade do século XX. **Anos 90**. Porto Alegre: UFRGS, 11(11): 97-120, 1999.

⁴⁰ ISAIA, Artur Cesar. Espiritismo, utopia e conciliação social. **Cadernos do CEOM**. Chapecó: Argos, 14(13): 183-214, 2001.

⁴¹ FOUCAULT. Op.Cit., p.514.

⁴² AUBRÉE, Marion; LAPLANTINE, François. **La table, le livre et les esprits. Naissance, évolution et actualité du mouvement social spirite entre France et Brésil**. Paris: JC Lattès, 1990.

⁴³ WARREN JR, Donald. A terapia no Rio de Janeiro por volta de 1900. **Religião e Sociedade**. 11(3): 56-85, 1984.

Espiritismo brasileiro vai desenvolver uma leitura mais terapêutica da obra kardecista, que acentuaria explicitamente a noção de caridade em detrimento à de carma. Para Warren, a sistematização mais acabada dessa leitura espírita brasileira de saúde e doença aconteceria com o médico cearense Bezerra de Menezes, cognominado o “Kardec brasileiro”. Giumbelli salientou o surgimento, na primeira metade do século XX, do Espiritismo como objeto de análise médica. Esse aparecimento do espiritismo como referente do discurso médico, apontou para a tentativa dos médicos em imporem uma condenação às práticas espíritas, calcada em uma visão científica, portanto julgada inquestionável. Igualmente, salienta Giumbelli, o fenômeno pode estar ligado à necessidade, reclamada pelo discurso jurídico, de embasar cientificamente sua condenação ao espiritismo. “Não é sem razão que os discursos médicos acerca do espiritismo... tenham alimentado pretensões judiciais ou tenham mesmo sido formulados por personagens que transitavam entre os dois domínios”⁴⁴. No relacionamento e embate, visando à palavra final sobre as religiões mediúnicas, encontrou-se, nos trabalhos de investigação, peculiaridades regionais bastante claras, que nuançaram o peso, tanto do discurso médico, quanto do jurídico. Para o sul do Brasil, Boff⁴⁵ defendeu a extrema ascendência do discurso médico, norteando a apreensão sobre o espiritismo. Já no tocante ao nordeste, Dantas⁴⁶ salientou o papel preponderante dos intelectuais que estudavam a cultura e religiões afro-brasileiras, impondo suas conclusões sobre médicos e juristas, enquanto que no sudeste, Giumbelli defendeu a supremacia do discurso jurídico. Quanto ao discurso médico-psiquiátrico, percebeu-se o seu caráter interventor e ordenador, já na constituição da psiquiatria como disciplina no ocidente, vale dizer, da medicalização da doença mental. Para Serra⁴⁷ (1981), este é um processo que, partindo da medicalização do louco, chega à medicalização dos “sãos”, alçando a psiquiatria à condição de aliada fundamental do estado no afã de impor os códigos burgueses à sociedade⁴⁸. Abordando a medicalização da doença mental em São Paulo, Cunha⁴⁹ enfocou a

⁴⁴ GIUMBELLI, Op.Cit., p. 150.

⁴⁵ BOFF, Angélica Bersch. **Espiritismo, alienismo e medicina: ciência ou fé? Os saberes republicanos na imprensa gaúcha da década de 1920**. Porto Alegre: UFRGS, 2001 (dissertação de mestrado em História).

⁴⁶ DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1992.

⁴⁷ SERRA, Antônio. **A psiquiatria como discurso político**. Rio de Janeiro: Achiamé, 1981.

⁴⁸ Neste sentido é extremamente sagaz a percepção de Machado de Assis, em **O Alienista**, sobre esse novo poder, constituído pelo médico, capaz de decidir entre as fronteiras cada vez mais fluidas entre normalidade e anormalidade. (MACHADO DE ASSIS, 1998)

⁴⁹ CUNHA, Maria Clementina Pereira. **O espelho do mundo. Juquery. A história de um asilo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

associação da psiquiatria com a medicina higiênica, dotada de uma proposta essencialmente interventora no terreno social. Para a autora, lida a partir de sua “neutralidade” e “cientificidade”, a medicina mental, como a medicina higiênica vai constituir um discurso “sobre todas as instâncias da vida, invadindo a esfera das relações pessoais para moldá-las segundo os propósitos da ordem e da disciplina urbanas.”⁵⁰ Em trabalho posterior, a mesma autora explicitou a relação entre o desenvolvimento da medicina psiquiátrica brasileira e as políticas intervencionistas de ordenação e o esquadrihar do espaço urbano⁵¹. Trabalhando com o mesmo período, Engel⁵² abordou, a partir de um estudo sobre a cidade do Rio de Janeiro, a configuração histórica que tomou a transformação da loucura em doença mental, monopolizada pelo discurso alienista⁵³ e à disposição das práticas de intervenção das elites.

A problemática de pesquisa que levamos adiante teve interfaces com estudos, entre outros, de antropólogos, sociólogos, médicos e juristas. No seu caráter interdisciplinar residiu já uma justificativa da sua importância. Penso que o papel da interdisciplinaridade é fundamental para o avanço científico, ao propor o abrandamento no hiato que a rigidez da observância de modelos peculiares a determinadas disciplinas implica⁵⁴. Trilhar os caminhos de uma pesquisa de acento interdisciplinar remete-nos à importância de superarem-se as fronteiras rígidas, estabelecidas na constituição das disciplinas no ocidente, alimentadas pelo que Foucault⁵⁵ detectou como processos de interdição e exclusão, fundamentais para a compartimentação do conhecimento.

5.1 Principais publicações elaboradas a partir deste Projeto:

⁵⁰ Idem, p. 35.

⁵¹ CUNHA, Maria Clementina Pereira. **Cidadelas da ordem: a doença mental na República**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

⁵² ENGEL, Magali. **A loucura na cidade do Rio de Janeiro: idéias e vivências (1830-1930)**. Campinas: UNICAMP, 1995 (tese de doutoramento em História).

⁵³ A autora, posteriormente, propor-se-ia um caminho inverso, qual seja o de estudar as práticas e ideias sobre a loucura produzidas fora do campo científico. ENGEL, Magali. Saberes e práticas *psi*. uma dimensão histórica. In: JACÓ-VILELA, Ana Maria et al. **Clio-Psyche ontem. Fazer e dizeres psi na história do Brasil**. Rio de Janeiro: Relume Dmará-FAPERJ, 2001.

⁵⁴ Ver a este respeito as reflexões de: PINTO, Celi Regina J. **Com a palavra o senhor presidente José Sarney ou como devemos entender os meandros da linguagem do poder**. São Paulo: Hucitec, 1989.

⁵⁵ FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 1996.

-ISAIA, Artur Cesar. O Espiritismo nas teses da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro. **História Revista**, (12): 63-79, 2007.

- ISAIA, Artur Cesar. Espiritismo: discurso e política no Brasil do século XIX. **Acta Scientiarum Socialium**., Budapeste, (27):03-12, 2008.

- ISAIA, Artur Cesar. Religião, discurso médico-psiquiátrico e ordem republicana no Brasil: o espiritismo na produção acadêmica da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro. **Revista de História das Ideias**. Coimbra, (29): 501-523, 2008.

-ISAIA, Artur Cesar. O discurso médico-psiquiátrico em defesa do Espiritismo na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro dos anos 1920. **Revista Brasileira de História das Religiões**, (1): 206-212, 2008.

- ISAIA, Artur Cesar. Loucura Coletiva. **Revista de História**. Rio de Janeiro,3(33): 20-25, 2008.

- ISAIA, Artur Cesar. Religião, misticismo e discurso médico-psiquiátrico: Xavier de Oliveira e a busca por uma "normalidade religiosa". **História. Debates e Tendências** .Passo Fundo, (9):249-260, 2009.

- ISAIA, Artur Cesar. As crenças da cidade na obra de Sandra Pesavento. **Fênix**. Uberlândia, UFU,(6):1-16, 2009.

- ISAIA, Artur Cesar. Spiritism and the Proclamation of the Republic in Brazil. **Öt Kontinens**. Budapeste, (7): 219-233, 2009.

- ISAIA, Artur Cesar. Transe Mediúnico e Norma Médica na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro da Primeira Metade do Século XIX: O olhar de Xavier de Oliveira. **Esboços**. Florianópolis, UFSC, (17): 31-50, 2010.

- ISAIA, Artur Cesar. A relação entre natureza e religião em Burkert e Dawkins. **Revista Brasileira de História das Religiões**, (3):25-32, 2010.

- ISAIA, Artur Cesar. Mensagens do além, imagens do aquém: o Espiritismo no discurso da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro nas primeiras décadas do século XX. In: RAMOS, Alcides F; PATRIOTA, Rosangela; PESAVENTO, Sandra J. **Imagens na História**. São Paulo: Hucitec, 2008.

6. A presença do magismo na obra dos intelectuais umbandistas da primeira metade do século XX

Neste Projeto persegui, como problemática inicial, a presença do magismo na exegese religiosa presente na literatura produzida pelos intelectuais umbandistas brasileiros. Reputo da maior importância essa problemática, que remeteu a discussões teóricas sobre a presença de aspectos mágicos na religião. Essas discussões acenaram para a ultrapassagem das abordagens tradicionais da sociologia das religiões, baseadas na oposição entre religião e magia. Por outro lado, a importância da magia na umbanda, vem da própria presença constitutiva do magismo no campo religioso brasileiro. Conforme, Paula Montero, o estabelecimento das fronteiras religiosas no Brasil resultou de um processo histórico de diferenciação entre magia e religião.⁵⁶ Para a autora, a produção de “institucionalidades religiosas” no Brasil levou em consideração o enquadramento do considerado mágico pelo estado e pelos saberes a ele próximos, tomando como modelo prescritivo o por eles considerado religioso, cujo paradigma foi o cristianismo. A institucionalização da república no Brasil trouxe, igualmente, o reconhecimento do estado e dos discursos a ele próximos (sobretudo o médico, o jurídico e o antropológico) a práticas consideradas religiosas, opondo-as ao considerado mágico. No primeiro caso tolerava-se e protegia-se o seu exercício na constituição e no código penal, no segundo caso tipificava-se a sua prática como criminosa. Esta questão já havia sido discutida por Giumbelli ao debruçar-se sobre a constituição do espiritismo o Brasil, justamente propondo estudar como e em que circunstâncias o estado vai reconhecer uma prática como religiosa, separando-a da magia.⁵⁷ Antes dele, Peter Fry, em um estudo paradigmático, mostrava de que maneiras rótulos sociais (aqui nos interessam o mágico) legitimam-se e institucionalizam-se.⁵⁸

A presença, neste Projeto, do magismo no discurso umbandista acenou para a importância do estudo da magia na constituição do próprio campo religioso brasileiro, acenando para discussões sociais bem mais amplas, como foi sustentado por Paula Montero ao escrever:

A jovem república tinha diante de si a difícil tarefa de transformar as naturezas brutas de negros, mulatos, índios (e imigrantes) em uma sociedade civil, a qual se fundamentaria, sobretudo, na produção de sujeitos passíveis a serem submetidos à normatividade das leis e na moralidade da religião (cristã).⁵⁹

⁵⁶ MONTEIRO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos Estudos*. (74): 47-65, 2006.

⁵⁷ GIUMBELLI, Emerson. **O cuidado dos mortos: uma história da condenação e legitimação do espiritismo**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1977.

⁵⁸ FRY, Peter Febrônio Índio do Brasil: onde se cruzam a psiquiatria, a profecia, a homossexualidade e a lei. In VOGT, Carlos (org). **Caminhos cruzados: linguagem, antropologia e ciências naturais**. São Paulo: Brasiliense, 1982. Ver também: Direito positivo versus direito clássico: a psicologização do crime no Brasil no pensamento de Heitor Carrilho. In: FIGUEIRA, Sérvulo A. **Cultura da psicanálise**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

⁵⁹ MONTERO, Paula. Op.Cit., p. 51

O reconhecimento do estatuto religioso ou da condição de mera magia, pelo estado e pelos discursos próximos a ele, vincula-se, por outro lado, a realidades muito atuais. Montero sustenta que, ainda hoje, o modo como aparecem as alternativas religiosas está profundamente marcado pela histórica ação com que o estado e o discurso médico-legal separaram o considerado religioso do considerado mágico:

...as particularidades da formação do estado e da sociedade civil no Brasil construíram o pluralismo religioso a partir da repressão médico-legal a práticas percebidas como mágicas, ameaçadoras da moralidade pública. Dessa forma, o modo como hoje se apresentam as “alternativas” religiosas resulta em grande parte de um processo de codificação de práticas no qual médiuns e pais e mães-de-santo levaram em conta os constrangimentos de um quadro jurídico-legal em transformação, os consensos historicamente construídos sobre o que oferece perigo e o que pode ser aceito como prática religiosa, os repertórios de práticas pessoais construídos ao longo de suas trajetórias e as expectativas do público e dos concorrentes.⁶⁰

Mesmo com a descriminalização das atividades espíritas pelo código penal de 1942; mesmo com a tolerância do estado à realização do Primeiro Congresso do Espiritismo de Umbanda (que teve seus Anais impressos e circulação permitida pela ditadura getulista)⁶¹, permaneceram o que Montero chama de “consensos historicamente construídos”, como uma realidade de longa duração, capazes de sempre poder enquadrar práticas julgadas atentatórias aos “interesses sociais”⁶². A presença da magia na obra dos intelectuais umbandistas, portanto, refletiu a tensa interlocução entre estes agentes religiosos e, por outro lado, o estado e discursos como o médico, o jurídico e o da Igreja Católica. Dentro desse contexto que é que explorei a forma pela qual a literatura umbandista produzida na primeira metade do século XX, tentou negociar uma solução capaz de enquadrar as práticas mágicas da umbanda em uma leitura o mais próxima possível do ideal cristão. Este Projeto centrou sua atenção em fontes escritas relativas à umbanda. Sendo assim, é necessário precisar como foi encarada a presença do livro, da tradição escriturística nesta religião. Vários autores encararam a umbanda em suas conexões com o caráter livresco do espiritismo francês do século XIX, surgindo daí uma visão da nova

⁶⁰ Idem, p. 56.

⁶¹ Ver a este respeito: ISAIA, Artur Cesar. O outro lado da repressão. A Umbanda em tempos de Estado Novo. In: ISAIA, Artur Cesar (org). Op.Cit.

⁶² Comentando o Código Penal de 1942, escreve Giumbelli: “se examinarmos a redação dos artigos... percebemos que a condenação não recai propriamente sobre determinada crença ou saber – como era o caso do art. 157 do código de 1890; procura-se definir práticas cujo ponto em comum residiria no prejuízo, real ou virtual, propiciado à ‘saúde pública’. Nesse plano, podiam se enquadrar rituais associados não só à ‘macumba’ e ao ‘candomblé’, como à ‘umbanda’, ao ‘espiritismo’ e até as práticas do ‘catolicismo popular’ e do ‘pentecostalismo de cura divina’. Assim, por exemplo, para os espíritas ... ficara claro que o novo código penal conferia armas potentes para seus perseguidores.” GIUMBELLI, Emerson. Op. Cit., p. 220.

religião como essencialmente ligada à tradição escriturística. Renato Ortiz⁶³, por exemplo, insistiu na presença das racionalizações, que acompanham o surgimento e estruturação da religião no Brasil. O autor, amparado em Weber, via a obra dos intelectuais umbandistas e a estruturação burocrática da nova religião integrando um fenômeno maior de legitimação racional. Nesse fenômeno, as exegeses doutrinárias, as tentativas de codificação ritual, a fundação das diversas federações e a literatura umbandista, integrariam um esforço em dois sentidos: “a racionalização da empresa sagrada umbandista e a racionalização das crenças e práticas religiosas”⁶⁴. No último caso, Ortiz identificou, à medida que o século XX avançava e a sociedade brasileira ganhava em complexidade, um esforço da Umbanda em fornecer interpretações racionalizantes para as crenças oriundas da ancestralidade afro-ameríndia. O autor, a partir da crítica da visão dualista da sociedade latino-americana, que ganhou visibilidade nos anos 1960 e 1970, encarou a umbanda como uma “ideologia”, capaz de conservar e transformar a herança afro-brasileira em uma sociedade que se urbanizava e se industrializava: “Existe, na realidade, todo um jogo dialético que opõe ao mesmo tempo a nova e a velha estrutura. No domínio dos símbolos, o tradicional, longe de se transformar em moderno, estabelece, com este último setor, relações bem mais complexas”⁶⁵. O trabalho dos escritores que tentaram exegeses e codificações para a umbanda foi visto por Ortiz dentro do projeto maior em dotar a nova religião de um fundamento letrado, capaz de dialogar e concorrer com as tradicionais e reconhecidas empresas do sagrado que compunham o campo religioso brasileiro. Paula Montero, dialogando intimamente com as teses de Ortiz, considerou a Umbanda uma religião essencialmente livresca, sendo o sagrado umbandista apreendido através do livro. Assim, do Candomblé para a Umbanda teríamos a passagem de uma cultura oral para uma cultura escrita.⁶⁶ Da mesma forma, Maria Isaura Pereira de Queiroz alinhava-se entre os defensores do caráter letrado da Umbanda: “Seu inegável prestígio deriva, sem dúvida, do fato de que é uma religião ‘letrada’ (ao passo que o candomblé, do qual provém, é uma religião de transmissão oral)”⁶⁷. Entre o Espiritismo, herdeiro de uma tradição letrada e moderna e a Umbanda vão se desenvolver, para Paula Montero, jogos identitários, visando justamente à qualificação social. Para a autora, referindo-se à umbanda em São Paulo, os terreiros

⁶³ ORTIZ, Renato. Op.cit.

⁶⁴ Idem, p. 212

⁶⁵ Idem, p. 211

⁶⁶ MONTERO, Paula; ORTIZ, Renato. Contribuição para um estudo quantitativo da religião umbandista. **Ciência e Cultura**. 28(4):407-17, 1976.

⁶⁷ QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Identidade nacional, religião, expressões culturais: a criação religiosa no Brasil. In: FERNANDES, Rubem César et al. **Religião e identidade nacional**. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p. 72.

aproximaram-se da identidade espírita “cujas práticas eram mais facilmente aceitas como religiosas do que aquelas de origem africana, marcadas pela ideia de magia”⁶⁸.

Embora concordemos com a aproximação da Umbanda com o Espiritismo, não endossamos totalmente a mesma, nem a presença do livro como ligada à Umbanda de forma estruturante. A aproximação com o espiritismo aconteceu, o livro foi valorizado, mas não enxergamos, tanto uma quanto outro como constantes identitários da umbanda⁶⁹. A pesquisa que fizemos, embora centrasse a atenção nas fontes escritas referentes à Umbanda, não encarou a mesma como uma religião essencialmente letrada. Nesta pesquisa encarei o livro, antes de tudo como uma estratégia dos intelectuais umbandistas, no sentido de aproximação com os códigos simbólicos socialmente dominantes e de projeção de uma identidade valorizadora dos mesmos na nova religião. Estes intelectuais foram tratados neste Projeto, primeiramente, como homens e mulheres especializados na produção e disseminação de conhecimento⁷⁰. Contudo, mais do que sua condição de meros produtores de conhecimento e mais do que o valor intrínseco deste conhecimento⁷¹, interessou a inserção dos mesmos, conforme observou Ângela de Castro Gomes, “em associações, mais ou menos formais e em uma série de outros grupos, que se

⁶⁸ MONTERO, Paula. *Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil*. Op.City, p. 53.

⁶⁹ A tradição sociológica tributária de Roger Bastide encarou o surgimento da umbanda, relacionando-a ao que o autor denominou de “espiritismo de umbanda”, provavelmente influenciado pelas fontes dos intelectuais e federações, que, sobretudo nos anos 1940 e 1950, utilizavam esta expressão. Bastide estudou o que chamava de “espiritismo de umbanda”, se fundamentado na dinâmica das transformações sociais operadas no Brasil na primeira metade do século XX. A categoria “classe social” aparece como instrumental básico de análise. Assim, o “espiritismo de umbanda” seria o produto da afirmação do proletariado (de origem rural) e, portanto, da integração do negro no espaço urbano, onde não encontra receptividade, nem no Espiritismo de matriz francesa, muito menos no catolicismo. Ao contrário da explicação de Cândido Procópio Ferreira de Camargo, que advogava um “continuum” entre Espiritismo e Religiões Africanas, Bastide defendia a tese da existência de dois sistemas opostos, sujeitos a combinações com base em uma lógica inerente aos interesses de classe. Ver a esse respeito: BASTIDE, Roger. *Le Spiritisme au Brésil*. **Archives de Sociologie des Religions**. (24): 03-16, 1967.

⁷⁰ Ver a este respeito o estudo de Le Goff sobre o surgimento da categoria intelectual no ocidente, que acompanha o aprofundamento da divisão social do trabalho medieval. LE GOFF, Jacques. **Os intelectuais na Idade Média**. Lisboa: Estúdios Cor, 1973.

⁷¹ Servem aqui, as reflexões sempre atuais de Duby, em um texto seminal para a História Cultural, datado do final dos anos 1960. Naquela ocasião, insistia o autor na necessidade do historiador libertar-se de uma análise “estetizante”, centrada apenas no julgado valor das obras artísticas ou literárias. Igualmente, alertava para que se fizesse uma história das crenças, não limitada ao valor da exegese teológica. DUBY, Georges. *A História Cultural*. In: RIOUX, Jean-Pierre; SIRINELLI, Jean-François. **Para uma História Cultural**. Lisboa: Editorial Estampa, 1998. Essas reflexões de Duby são extremamente pertinentes, quando pensamos um “corpus” documental, como a obra dos intelectuais da umbanda, contra a qual se poderia objetar muitas vezes, uma carência de formação teológica, comparável a dos intelectuais das religiões tradicionais. Muitas vezes abundam incoerências históricas, informações inexatas, fabulações facilmente detectáveis. Contudo, esse “corpus” vai ser interrogado atendo-se ao chamamento da história artística e literária proposto por Duby: libertando a primeira “do que provém da estética” e a segunda do valor intrínseco da produção de teólogos e filósofos. (Ver DUBY, G. Op.Cit., p. 404 e segs).

⁷¹ NEGRÃO, Lísias. **Entre a cruz e a encruzilhada. Formação do campo umbandista em São Paulo**. São Paulo: Editora, da USP, 1996, p. 31.

salientam por práticas culturais de oralidade e/ou escrita”⁷². Assim, interessou-me também as redes de sociabilidades, as posturas comuns entre os membros, as alianças, os comuns pertencimentos a grupos, federações, etc., que emprestaram, em parte, inteligibilidade à postura desses intelectuais. Por outro lado, se a Umbanda, através dos seus intelectuais e das diversas federações que surgiram, aproximou-se do livro e do Espiritismo em um determinado momento de sua constituição histórica, mesmo assim boa parte dos seus adeptos, médiuns e dirigentes permaneceram refratários a essa estratégia. Esse processo foi captado por Lísias Negrão, ao investigar as tensões existentes entre as federações umbandistas e os “terreiros” em São Paulo. Ou entre os intelectuais umbandistas, ligados à cultura livresca e os médiuns e pais de santo, ligados à cotidianidade umbandista:

Se o líder de federação e (ou) o intelectual umbandista assume a posição sacerdotal tal como definida por Weber e como pretende Ortiz, sua presença e atuação não condena à morte o feiticeiro pai-de-santo, seja mediante sua eliminação ou cooptação, embora ambas sejam tentadas... Ele continua atender sua clientela mediante recursos mágicos não moralizados ou moralizados segundo outros códigos que não os vigentes, contrapondo sua eficácia aos apelos moralizadores convencionais do movimento federativo. Cremos que as análises... sobre o universo simbólico dos terreiros e a cosmogonia de seus pais-de-santo serão suficientes para demonstrar não só a permanência da magia e do mago, embora moralizados de forma peculiar, mas também suas tensas relações com as federações de vocação mais acentuadamente sacerdotal.⁷³

Opondo-se aos estudos macrossociológicos, que relacionaram o surgimento e a expansão da Umbanda a processos sociais mais amplos (como os de Renato Ortiz), Negrão apontou a necessidade de uma abordagem centrada na vida cotidiana dos terreiros, capazes de captar, a um só tempo, as idiosincrasias e os jogos estabelecidos no interior do campo umbandista, entre seus agentes do sagrado e aqueles que se colocaram como porta vozes institucionais e exegetas da religião.

Federações e terreiros, componentes religiosos e mágicos, manipulação e ética, compõem um todo em que se opõem e se acomodam. Desconsiderar uma delas significa privilegiar a outra como definidora da realidade., o que em nosso modo de ver significa uma redução.⁷⁴

No âmbito da pesquisa histórica os trabalhos sobre as especificidades locais da Umbanda e da religiosidade afro-brasileira vêm ganhando espaço, contrapondo-se às análises

⁷² GOMES, Ângela de Castro. Em família: a correspondência entre Oliveira Lima e Gilberto Freire. In: GOMES, Ângela de Castro (org). **Escrita de si, escrita da história**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2004, p. 51.

⁷³ NEGRÃO, Lísias. **Entre a cruz e a encruzilhada. Formação do campo umbandista em São Paulo**. São Paulo: Editora, da USP, 1996, p. 31.

⁷⁴ Idem, p. 35

macrossociológicas denunciadas por Negrão⁷⁵. Eu mesmo, em trabalho publicado no final dos anos 1990, tentava compreender a postura referente ao livro, aos intelectuais e ao esforço institucionalizante das federações na configuração da Umbanda. Naquele trabalho, embora estudasse os intelectuais umbandistas, via a sua obra, não como reveladora do que “era” a Umbanda, mas apenas como esforço normativo em ter a palavra final do que era a religião. Esforço este, integrado nas tensões e negociações entre terreiros, intelectuais e federações, conforme foi estudado por Negrão. Neste projeto, assim como neste texto, tomei esta ideia como princípio de inquirição do ‘corpus’ documental, conforme escrevi no referido trabalho:

Adotamos uma postura relativizante, tanto no que concerne ao papel normatizador dessas exegeses e desses intelectuais na umbanda, como em se tratando da função do livro na nova religião. Sendo assim, encaramos o ‘fazer-se’ umbandista como dotado de força inventiva suficiente para bloquear a mera reprodução da obra dos intelectuais. Em vez de perseguirmos a obra dos intelectuais de umbanda como matriz da nova religião, evidenciamos aqui apenas seu esforço em dialogar e afirmar-se frente a significações historicamente reconhecidas como capazes de nomear a realidade.⁷⁶

A partir desta postura teórica, fica claro porque a escolha em estudar a obra dos intelectuais umbandistas como fonte histórica nesta pesquisa. Reconheço sua importância para explicitar a intenção de um determinado grupo (intelectuais umbandistas) de imprimir sua direção à religião, ao mesmo tempo em que defendo a insuficiência das mesmas para explicar o que seja a Umbanda. O livro e o trabalho dos intelectuais foram vistos nesta pesquisa a partir da sua busca pelo escriturístico, fugindo do caráter ágrafo do Candomblé. Defendo que esta busca é indicativa de um esforço de um determinado setor da Umbanda em situar-se contemporaneamente à modernidade, em oposição às expectativas nutridas por vários discursos (como o médico, o jurídico e o católico), que viam a nova religião, tanto como sintoma de atraso, quanto não a diferenciando do Candomblé, Catimbó, Macumba, etc.. Reiterava-se sempre a intenção desse setor em nomear a realidade e ter a palavra avalizada sobre o concernente à Umbanda, opondo-a ao que dificultasse sua identificação com o progresso, com a modernidade. Essa intenção mostra claramente uma estratégia de poder estudada por Bourdieu, quando defende a necessidade da ciência social ter como objeto as operações sociais de nomeação da realidade: “Todo o agente social aspira, na medida de seus meios, a este poder de

⁷⁵ Ver, por exemplo, os trabalhos de OLIVEIRA, José Henrique Motta de. **Das macumbas à umbanda. Uma análise histórica da constituição de uma religião brasileira.** Limeira (SP): Editora do Conhecimento, 2008 e SÁ JR, Mário Teixeira de. **A invenção da alva nação umbandista: a relação entre a produção historiográfica brasileira e a sua influência na produção dos intelectuais de umbanda (1840/1960).** Dourados: Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, 2004 (Dissertação de Mestrado em História).

⁷⁶ ISAIA, Artur Cesar. Ordenar progredindo: a obra dos intelectuais de umbanda no Brasil da primeira metade do século XX. **Anos 90. Revista do Programa de Pós-Graduação em História.** Porto Alegre: UFRGS, 11(11): 98.

nomear de constituir o mundo nomeado-o”⁷⁷. Para Bourdieu, desde atos cotidianos como mexericos e insultos, até os mais solenes e ritualizados são instrumentos de nomeação da realidade, condições necessárias para que um grupo usufrua a autoridade simbólica. Dessa forma a literatura dos intelectuais da Umbanda foi vista nesta pesquisa como o meio e o esforço de um grupo que pretendeu ter a palavra final do que seja a religião. Bourdieu mostra como a eficácia performativa do discurso está assentada em uma autoridade reconhecida socialmente (daí as lutas dos intelectuais umbandistas em mostrarem-se como os legítimos representantes da nova religião, em oposição aos considerados mistificadores, charlatões, macumbeiros, etc.):

...a autoridade que funda a eficácia performativa do discurso é um ‘percipi’, um ser conhecido e reconhecido, que permite impor um ‘percipere’, ou melhor, de se impor como se estivesse impondo oficialmente, perante todos e em nome de todos, o consenso sobre o sentido do mundo social que funda o senso comum.⁷⁸

É nesse esforço para impor este “percipere”, o consenso do que seja a religião e a identidade dos “verdadeiros” umbandistas é que a palavra escrita vai aparecer como estratégia autorizada de disseminação doutrinária. A palavra escrita aparece compondo o projeto maior dos intelectuais umbandistas em ir ao encontro da modernidade, da ciência, opondo-se ao considerado atrasado, bárbaro, inculto. Esse esforço na direção do considerado moderno, civilizado, é apreendido neste Projeto a partir das reflexões de Certeau, para o qual o escriturístico se afirmou como prática mítica moderna. Neste sentido a obra dos intelectuais umbandistas foi vista como plena de valor mítico, na acepção que Certeau dá ao termo: “um discurso fragmentado que se articula sobre as práticas heterogêneas de uma sociedade e que as articula simbolicamente.”⁷⁹ Assim, a obra escrita dos intelectuais umbandistas pode ser compreendida a partir da mesma ambição com que o ocidente tentou fazer de “sua história” a última palavra sobre “a história”.⁸⁰ Em outras palavras, a partir do esforço em fundar um discurso hegemônico que tem a intenção (somente a intenção) de pairar acima da diversidade das práticas mediúnicas próprias da Umbanda e normatizá-las, anulando e desqualificando o que não se enquadra ao seu projeto. Referindo-se ao mito da prática escriturística moderna, escreve Michel de Certeau:

A prática escriturística assumiu valor mítico nos últimos quatro séculos reorganizando aos poucos todos os domínios por onde se estendia a ambição ocidental de fazer sua história, e assim, fazer história. Entendo como mito um discurso fragmentado que se articula sobre as práticas heterogêneas de uma

⁷⁷ BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas lingüísticas**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996, p. 81. O autor defende a aplicação da teoria neokantiana em relação à análise do mundo social, na medida em que “a nomeação contribui para constituir a estrutura desse mundo, de uma maneira tanto mais profunda quanto mais amplamente reconhecida (isto é, autorizada)” Idem Ibidem.

⁷⁸ Idem, p. 82.

⁷⁹ CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano. Artes de fazer**. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 224.

⁸⁰ Idem Ibidem.

sociedade e que as articula simbolicamente. No ocidente moderno não há mais um discurso recebido que desempenhe esse papel, mas um movimento que é uma prática: escrever. A origem não é mais aquilo que se narra, mas a atividade multiforme e murmurante de produtos do texto e de produzir a sociedade como texto. O “progresso” é de tipo escriturístico. De modos os mais diversos, define-se, portanto pela oralidade (ou como oralidade) aquilo de que uma prática ‘legítima’ – científica, política, escolar etc. – deve distinguir-se. “Oral” é aquilo que não contribui para o progresso; e, reciprocamente, “escriturístico” aquilo que se aparta do mundo mágico das vozes e da tradição.⁸¹

Esta leitura, em direto diálogo com a pesquisa que realizei levou-me a pensar que era muito sintomático que Certeau se referisse ao que se posta em alteridade à prática escriturística como um “mundo mágico das vozes e da tradição”. O adjetivo “mágico” na frase pareceu-me indiciário de outra dicotomia imaginária, extremamente relacionada com progresso e tradição, tratada pelo autor. Refiro-me à oposição magia e sociedade proposta pela sociologia das religiões herdeira de Durkheim e à oposição magia e religião proposta, guardadas as suas peculiaridades, tanto por aquela sociologia quanto pela teologia cristã.

O “corpus” escolhido para estudo neste Projeto, disse respeito a uma literatura religiosa com pretensão de tornar-se normativa. Sendo assim, foi necessário precisar a forma como este “corpus” foi lido e trabalhado. Os livros, artigos em periódicos, teses de congressos umbandistas, foram aqui vistos dentro de uma das tarefas propostas por Chartier ao historiador: “identificar as estratégias através das quais autoridades e editores tentaram impor uma ortodoxia ou uma leitura autorizada do texto.”⁸² Dessa forma, esse “corpus” foi inquirido, sobretudo procurando compreender o que Chartier chama de processo de “encurrallamento” do leitor. Defendendo o processo onde “a interpretação da obra termina na interpretação do eu”,⁸³ isto é, as infinitas possibilidades de apropriação individual do leitor a um texto, Chartier mostra, por outro lado, as estratégias para o tal “encurrallamento” do leitor, ou seja, os processos implícitos e explícitos para impor uma leitura autorizada. Neste Projeto, a preocupação principal focou-se justamente nessas estratégias de “aprisionamento” do leitor. Estratégias desenvolvidas por editores, intelectuais e dirigentes umbandistas para tornarem os seguidores da nova religião, cativos da sua interpretação do que seja a Umbanda. Isto passou, desde uma leitura da história da Umbanda, onde um repertório mítico sobre as origens da religião⁸⁴ foi amplamente

⁸¹ Idem.Ibidem.

⁸² CHARTIER, Roger. Textos, impressões, leituras. In: HUNT, Lynn. **A nova história cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 215.

⁸³ Idem Ibidem.

⁸⁴ O mais conhecido é o que diz respeito à figura de Zélio de Moraes e do Caboclo das Sete Encruzilhadas, que forma o que Brown denominou de “mito fundante” da umbanda. Giumbelli, em estudo posterior, mostrou a disseminação deste mito penas a partir da segunda metade do século XX. Ver:

difundido, até a defesa de normas rituais e doutrinárias, passando por todo um repertório de acusações contra os “desviantes”.

Por outro lado, a presença da magia neste Projeto obrigou-me a precisar o seu tratamento. Em primeiro lugar, devo tornar claro que, se trabalhei com a presença da magia nas exegeses dos intelectuais umbandistas, não podia partir da concepção da sociologia clássica das religiões sobre o magismo. De fato, a tradição sociológica herdeira de Durkheim (e mesmo de Mauss) enfocou a magia a partir da sua oposição à religião. Essa postura vinha para Durkheim, da oposição entre a religião, afirmadora dos vínculos sociais, nômicos e a magia, afirmadora do primado do indivíduo⁸⁵. As religiões referiam-se, para Durkheim, a “crenças obrigatórias, unidas a práticas concretas que se vinculam aos objetos destas crenças”.⁸⁶ Por crenças obrigatórias, o autor está entendendo, crenças com abrangência sobre toda a sociedade, capazes de nomizá-la, estabelecendo prescrições de caráter coercitivo. A diferença das crenças religiosas para as não religiosas (que igualmente estabeleciam prescrições coercitivas) estava no fundamento sagrado das mesmas. A dimensão sagrada é, desta forma, essencialmente social para Durkheim. Oposta à dimensão sagrada e social das prescrições religiosas estava, para Durkheim, a atividade do mago e da magia, totalmente avessa ao caráter social da cultura, da moral e da própria razão: “Se a razão é apenas uma forma de experiência individual, não existe mais razão.”⁸⁷ A concepção de Durkheim de oposição entre religião e magia, foi relativizada por Mauss. Este viu a magia ligada à noção de representações coletivas (portanto integrada à sociedade). Isso fica claro quando Mauss comentou as teses de Lehmann segundo as quais a magia era explicada a partir de percepções ilusórias, alucinatórias; estados de excitabilidade, que tinham sua gênese da psicologia individual. Mauss achava que essas percepções ilusórias e esses estados de excitabilidade tinham sua gênese na própria sociedade: “Admitimos portanto, como Lehmann, que a magia implica a excitabilidade mental do indivíduo... Mas negamos que o mágico possa chegar sozinho a esse estado e que ele próprio se sinta isolado”.⁸⁸ Para o autor “o estado do indivíduo é sempre condicionado pelo estado da sociedade”.⁸⁹ Mas se Mauss não via a magia em oposição à sociedade como Durkheim, continuava a separar o rito mágico do

BROWN, Diana. Uma história da umbanda no Rio. In: BROWN et al (org). **Umbanda e Política**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985; GIUMBELLI, Emerson. Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro. In: GONÇALVES, Wagner. **Caminhos da alma**. São Paulo: Summus, 2002.

⁸⁵Ernesto de Martino, tentando compreender a natureza do magismo, encarou as práticas e as crenças mágicas de maneira totalmente diferente. Ao invés de forças anti-sociais e caóticas, as práticas mágicas, no horizonte dos povos que nelas acreditam, são capazes de resolverem as crises pessoais e sociais e restabelecerem a ordem. Os povos que acreditam na magia têm nela, para o autor, uma poderosa “restauradora dos horizontes em crise.” Ver DE MARTINO, Ernesto. **Le monde magique**. Paris: Institut d’édition Sanofi-Synthébo, 1999, p. 157.

⁸⁶ DURKHEIM, Émile. Sobre la definición de los fenómenos religiosos. In: **Clasificaciones primitivas y otros ensaios de antropología positiva**. Barcelona: Editorial Ariel, 1996, p. 128.

⁸⁷ _____. As formas elementares da vida religiosa. In: **Textos Escolhidos**. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 215-216.

⁸⁸ MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 164.

⁸⁹ Idem Ibidem.

rito religioso. O rito mágico mostrava-se como autorreferente. Sua eficácia centrava-se em si mesmo, ao contrário do rito religioso, sempre voltado para forças que a sociedade acreditava existir além do rito. Por exemplo, deuses a quem se ofereciam sacrifícios e tinham poderes reconhecidos pelos homens que os cultuavam. Aqui, Mauss parece ser tributário, não só de Durkheim, mas de Robertson Smith, que, antes fez a diferenciação entre rito destinado aos deuses e ritos mágicos, definindo os últimos como aqueles que estão à margem da comunhão da igreja, podendo hostilizá-la⁹⁰. Apesar desta diferenciação, Mauss vai mostrar a possibilidade da coexistência entre magia e religião, opondo-se à tese de Frazer, que advogava a origem mágica da religião, defendendo, tanto uma linearidade histórica entre ambas, como advogando que a religião nascera dos fracassos da magia.⁹¹ Para Mauss, a religião poderia conviver com ritos mágicos, assim como a magia poderia estar impregnada de ritos religiosos. Essa idéia também já aparecia em Robertson Smith. Este traçava um paralelo entre a forma como os hebreus viam seus vizinhos politeístas e a maneira como os protestantes viam o catolicismo, como um culto eivado de superstição, aspectos mágicos, que subestimava a conversão interior.⁹²

O diferencial buscado por Mauss entre religião e magia centrava-se exatamente no estudo dos ritos. Por um lado os ritos mágicos sendo considerados autorreferentes, com sua eficácia centrada em si mesmos. Por outro, os ritos religiosos, eram endereçados a forças que a sociedade julgava existir fora de si mesma⁹³. Se a proposta de Mauss persistia na distinção entre ritos mágicos e ritos religiosos, malgrado considerar, tanto a natureza social da magia quanto a possibilidade da coexistência de ambas em algumas religiões, o autor já demonstrava uma possibilidade de apreensão bem mais flexível do que a dicotomia religião-sociedade versus magia-indivíduo proposta por Durkheim. A dicotomia entre religião e magia foi discutida de maneira muito peculiar pela sociologia compreensiva, propondo Weber uma leitura capaz de privilegiar as peculiaridades históricas dessas práticas. Em Max Weber, embora a vinculação defendida tanto por Durkheim quanto por Mauss entre religião e sociedade existia, ela possuía peculiaridades. Assim Weber mostrava que os liames entre e a sociedade e a religião estavam relacionados com os valores religiosos internalizados socialmente, capazes de motivarem comportamentos atuantes na esfera social. Se a sociologia compreensiva estava interessada em

⁹⁰ Tanto Robertson quanto Durkheim vão opor à prática solitária e aética da magia a uma “religião primitiva”, vista como uma comunidade moral que exprimia os valores da comunidade, expressa em deuses que exprimem os valores desta comunidade. Ver: SMITH, William Robertson. **Lectures on the religion of the Semites**. New York: Ktav, 1969; DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa*. Op. Cit.

⁹¹ FRAZER, James. *La rama dorada: magia y religión*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

⁹² SMITH, William Robertson. Op. Cit..

Sobre este assunto ver também os comentários de J.S. Black e G. Chrystal, citados na obra de Mary Douglas. DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**. Lisboa, Edições 70, 1991.

⁹³ MAUSS, Marcel. Op.Cit.

chegar aos sentidos possíveis de orientar a “ação social”, a religião é posta em evidência por Weber como extremamente capaz de orientá-la. Para Weber, mais importante do que a “essência” da religião é sua capacidade de influir em comportamentos na esfera social:

Em geral, não tratamos da “essência” da religião, mas das condições e efeitos de um determinado tipo de ação comunitária, que podemos compreender apenas partindo das vivências, representações e fins subjetivos do indivíduo – isto é, a partir do “sentido” -, pois seu curso externo é demasiado polimorfo⁹⁴.

Na análise weberiana, a magia apareceu muitas vezes, não só nas práticas religiosas estudadas, como, em muitas passagens o autor chegou a não as colocar em oposição frontal à racionalização e à ética, como, por exemplo, ao referir-se a uma racionalização da coerção divina, referindo-se à religião hindu. A tendência weberiana pareceu ser opor religião e magia enquanto tipos ideais, mas procurar captar as intensas situações em que ambas coexistiam historicamente. Neste sentido a obra de Weber estabeleceu também um diálogo interessante com Robertson Smith, contudo indo muito além da diferenciação e oposição por ele buscada entre magia, como não dotada de um fundamento ético e religião, como essencialmente configurada como “comunidade moral”.⁹⁵ Isto fica muito evidente em Weber, quando o mesmo diferenciou e aproximou a idéia de um deus cultuado ou forçado, ou seja, quando o autor evidenciou as aproximações e afastamentos simultâneos, entre a idéia de serviço divino e coerção divina:

Naturalmente, os elementos específicos do “serviço divino”, a oração e a oferenda ou sacrifícios são, a princípio, de origem mágica. Na oração não há solução de continuidade entre fórmula mágica e precisamente a prática tecnicamente racionalizada de rezar, como a que aparece nesses manuais de orações e outros meios técnicos semelhantes, como esses varais de orações jogadas ao vento ou colocadas nas imagens sagradas; o mesmo em relação ao rosário, quando se conta por voltas (quase inteiramente produto da racionalização hindu de coerção divina). Todos esses casos estão mais próximos da magia do que da súplica.⁹⁶

Neste Projeto, a leitura de Keith Thomas tornou bem mais clara a proposta teórica que vislumbrávamos, ao trabalhar a coexistência entre religião e magia na Inglaterra dos séculos XVI e XVII. Essa coexistência foi vista pelo autor de um ponto de vista eminentemente relacional, fenomênico e histórico, o qual foi assumido nesta investigação, para a compreensão da presença do mágico na obra dos intelectuais umbandistas. O considerado mágico frequentava, para Thomas, o discurso dos teólogos protestantes, interessados em denunciar

⁹⁴ WEBER, Max. **Economia y sociedad: esbojo de sociologia comprensiva**. México: Fondo de Cultura, Económica, 1964, p. 328

⁹⁵ SMITH, William Robertson. Op.Cit.

⁹⁶ WEBER, Max. Op.Cit, p. 343.

algumas práticas incentivadas por parte da hierarquia católica para trazer saúde, fortuna, boas colheitas, etc. Por outro lado, os mesmos registros de magia estavam presentes no discurso dos teólogos católicos e dos concílios, que acusavam as práticas mágicas existentes na cotidianidade da própria Igreja Católica⁹⁷. Podemos ver que Thomas não estava interessado em discutir a natureza ontológica nem da religião, nem da magia. Seu interesse estava em compreendê-las através de um olhar relacional, no qual o principal é o entendimento do lugar sociocultural de quem a elas se refere⁹⁸, o que assumi como postura analítica neste Projeto. Quando se referiu às posturas dos puritanos, anglicanos e católicos frente à magia, o autor estava interessado, sobretudo, em compreender o jogo discursivo que tinha na palavra magia o centro da sua argumentação. Thomas estava interessado em compreender as posições que faziam com que um grupo construísse a distinção religião/magia. Uma postura semelhante capaz de preocupar-se, sobretudo, com o significado atribuído pelos atores sociais ao termo magia, portanto com uma preocupação basicamente sociocultural, apareceu em estudo de João José Reis sobre a biografia do africano liberto Domingos Sodré. Nesta obra, o autor mostrou a circulação interdiscursiva do termo “malefício”, herdado da inquisição e incorporado à prática policial do século XIX:

O uso do termo malefício denota uma mentalidade policial ainda radicada nos princípios da inquisição, que designava como tal as artes diabólicas dos assim definidos como ‘feiticeiros’, ou sua capacidade de fazer mal através de meios ocultos, de ervas, rezas, encantações, mau-olhado, imprecações. De fato, todas as formas de paganismo e práticas mágicas, mesmo inofensivas e até benéficas – o curandeirismo inclusive – seriam reduzidas à categoria de ‘maleficium’ pelos inquisidores.⁹⁹

Ao contrário do que acontecia entre católicos, puritanos e anglicanos estudados por Thomas, interessados em separar o religioso do mágico, este Projeto, discutiui a forma como os primeiros intelectuais e dirigentes da umbanda, tentaram trazer a magia para o âmbito da religião. O modo como assumiram as práticas mágicas pré-existentes na tradição afro-ameríndia, numa exegese capaz de racionalizá-las. Um breve exemplo disso podemos ler em uma das teses aprovadas no Primeiro Congresso da Umbanda, acontecido em 1941:

⁹⁷ THOMAS, Keith. **Religião e o declínio da magia. Crenças populares na Inglaterra: séculos XVI e XVII**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 51 e segs.

⁹⁸ Nesse sentido, o autor trata de um caso emblemático: o dos teólogos católicos e do alto clero. Keith Thomas mostra que, no período medieval, as acusações de magia e paganismo poderiam ser arrefecidas segundo o seu interesse. “Sua postura em relação à credulidade dos adeptos mais simples foi, durante toda a Idade Média, fundamentalmente ambivalente. Viam-nos com maus olhos...mas não tinham a mínima vontade de desestimular atitudes que pudessem aumentar a devoção popular. Se a crença na eficácia mágica da hóstia servia para aumentar o respeito pelo clero e fazer com que os leigos fossem mais regularmente à igreja, por que então não tolerá-la tacitamente?” THOMAS, Keith, op.cit.p. 54

⁹⁹ REIS, João José. **Domingos Sodré. Um sacerdote africano. Escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 128.

As tendências da umbanda, pelo menos na forma pela qual a vemos praticada, no nosso meio, são francamente para a magia e isto lhe denuncia as origens. Todos esses atos e atitudes, todas essas situações e circunstâncias na evolução de um terreiro, não obstante a falta de uma sequência lógica que lhes estabeleça um laço e lhes dê a precisa unidade, sem o que lhes faltará a necessária força para atingir os colimados fins, todos esses atos e atitudes... nos fazem pensar no ritual observado nos santuários antigos, nos templos de antanho, nos lugares onde os gênios das civilizações que se foram praticavam a santa ciência dos elementos, evocando os princípios sob a proteção dos deuses.¹⁰⁰

Outro exemplo podemos ver na obra de Matta e Silva, que opunha a (por ele considerada) magia descontrolada, aética do passado africano, à magia umbandista, controlada por um código de ética religioso e próximo ao cristianismo. Ao fazer a apresentação do plano de sua obra, escrevia:

Se você deseja conhecer e entender muitos dos nossos segredos de alta magia, então leia... Se você, leitor, tem sede de saber alguma coisa de certo e prático sobre a magia, em relação à lua, à mulher e à iniciação, então leia... Mas se você pensa que aqui vai encontrar uma doutrina bizarra, patética e fetichista, não leia... isso você encontrará nas obras que dissertam sobre africanismo, pajelança, catimbó, candomblé, comida de santo, camarinha, ebó, etc., apresentados como umbanda.¹⁰¹

Matta e Silva estava claramente assumindo que a Umbanda possuía “segredos de alta magia”, contudo esses segredos, que compunham a parte iniciática da umbanda eram colocados pelo autor em total alteridade às práticas mágicas do candomblé, da pajelança ou do catimbó. Mais uma vez voltando para Bourdieu encarei esta tentativa de exegese religiosa da magia na Umbanda como constituinte das tentativas de institucionalização da nova religião. Para Bourdieu, as institucionalizações claramente perseguem um ideal de divisão da realidade entre os seus legítimos porta-vozes (grupo instituído) e os desqualificados. Instituir escrevia Bourdieu, “é consagrar, ou seja, sancionar e santificar um estado de coisas, uma ordem estabelecida, a exemplo precisamente do que faz uma constituição no sentido jurídico-político do termo.”¹⁰² Neste Projeto, foi exatamente esse esforço institucionalizante o que persegui na obra dos intelectuais e dirigentes umbandistas.

¹⁰⁰ REGO, Alfredo Antonio. Umbanda e os sete planos do universo. In; FEDERAÇÃO ESPÍRITA DE UMBANDA. **Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda**. Rio de Janeiro: Jornal do Comércio, 1942.p. 112-113.

¹⁰¹ MATTA E SILVA, W.W. **Doutrina secreta da Umbanda**. Rio de Janeiro: Livraria Freitas Bastos, 1985, p. 6.

¹⁰² BOURDIEU, Pierre. Op. Cit., p. 99.

6.1 Principais publicações elaboradas a partir deste Projeto:

- ISAIA, Artur Cesar. Umbanda, magia e religião: a busca pela conciliação na primeira metade do século XX. **Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, (9): 729-745, 2011.
- ISAIA, Artur Cesar. Umbanda, intelectuais e nacionalismo no Brasil. **Fênix**, (9):1-22, 2012.
- ISAIA, Artur Cesar. Umbanda: a exegese da magia. **Revista Brasileira de História das Religiões**, (2):71-81, 2012.
- ISAIA, Artur Cesar. Les intellectuels de l Umbanda et le nationalisme des années 1930 et 1940. **Brésil(s). Sciences humaines et sociales**, (1):169-189, 2012.
- ISAIA, Artur Cesar. O universo mágico no espiritismo de umbanda. **Revista Brasileira de História das Religiões**, (5): 47-60, 2013.
- Intolerância e preconceito na obra dos intelectuais da Umbanda. In: MANOEL, Ivan A.; ANDRADE, Solange R. de. (Org.). **Tolerância e intolerância nas manifestações religiosas**. Franca: UNESP-FDHSS, 2010.
- Misticismo e doença mental em Xavier de Oliveira. In: MARMITT, Yonissa; SANTOS, Nádía Maria Weber. (Org.). **História e loucura: saberes, práticas e narrativas**. Uberlândia: EDUFU (Editora da Universidade Federal de Uberlândia), 2010.
- Espiritismo: as imprevisibilidades do discurso. In: PEDRO, Joana Maria; ISAIA. Artur Cesar; DITZEL, Carmencita de Holleben Mello. (Org.). **Relações de poder e subjetividades**. Ponta Grossa, PR: Todapalavra, 2011.
- Umbanda: palavra escrita, religião e magia. In: SOUZA, Bertolino José de; CÂMARA, Helder Cavalcante. (Org.). **Imaginário Novos desafios, novas epistemologias**. Coimbra, Portugal: CIEDA, 2012.
- A república e a teleologia histórica do espiritismo. In: ISAIA, Artur Cesar; MANOEL, Ivan Aparecido. (Orgs.). **Espiritismo e Religiões Afro-Brasileiras. História e Ciências Sociais**. São Paulo: UNESP, 2012.
- ISAIA, Artur Cesar; MANOEL, Ivan Aparecido. (Orgs.). **Espiritismo e Religiões Afro-Brasileiras. História e Ciências Sociais**. São Paulo: UNESP, 2012.
- ISAIA, Artur Cesar (org.). **Crenças, sacralidades e religiosidades. Entre o consentido e o marginal**. Florianópolis: Insular, 2009.

-ISAIA, Artur Cesar. O outro lado da repressão: a Umbanda em tempos de Estado novo. In: _____. **Crenças, sacralidades e religiosidades. Entre o consentido e o marginal.** Florianópolis: Insular, 2009.

7. A recorrência à magia europeia nas obras doutrinárias da umbanda do século XX

A problemática deste Projeto, em andamento, diz respeito à recorrência às obras literárias referentes à magia europeia nos livros doutrinários da umbanda do século XX. Esta problemática de trabalho articulou-se ao Projeto anteriormente desenvolvido e financiado com Bolsa Pq pelo CNPq, “A presença do magismo na obra dos intelectuais umbandistas da primeira metade do século XX.” Naquele Projeto investiguei a recorrência ao magismo nas obras doutrinárias dos intelectuais umbandistas, sobretudo sua tentativa de conciliação da construída dicotomia ocidental entre magia e religião. Atendo-se para a saliente presença da magia no “ethos” umbandista, houve um esforço doutrinário, onde surgiram exegeses da nova religião, nas quais a magia apareceu salientemente. Essas obras passaram por cima, portanto, da visão da sociologia tradicional das religiões, justamente enfática na afirmação da oposição entre religião e magia. Passavam por cima, igualmente, da teologia judaico-cristã, onde a ideia de uma divindade cultuada opunha-se à de uma divindade coagida, forçada, demarcando território entre serviço divino e ritual mágico. Este trabalho conciliador, esta tentativa de coexistência entre coação mágica e serviço divino era, sobretudo, uma tentativa de trazer práticas há muito assumidas na cotidianidade brasileira¹⁰³ para o domínio do escriturístico, em uma religião que precisava justificar a presença da magia. Em outras palavras, essas obras doutrinárias da Umbanda tentaram uma exegese para as práticas mágicas afro-ameríndias extremamente presentes na religião¹⁰⁴.

Uma forma de abordagem da magia que apareceu salientemente na literatura umbandista no período pesquisado neste Projeto esteve ligada à recorrência à teoria de

¹⁰³ Ver a este respeito: SOUZA, Laura de Mello e. **Inferno Atlântico. Demonologia e colonização. Séculos XVI-XVIII.** São Paulo: Companhia das Letras, 1993; **O diabo e a terra de Santa Cruz.** São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

¹⁰⁴ Sobre este assunto ver: ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro. Umbanda e sociedade brasileira.** São Paulo: Brasiliense, 1991.

Mesmer, com o fim de explicar o porquê da existência e saliência do magismo na umbanda. As ideias de Mesmer foram invocadas como embasamento “científico”, capazes de legitimarem a presença da magia na nova religião. Allan Kardec em meados do século XIX¹⁰⁵ recorreu, igualmente, à teoria do magnetismo animal de Mesmer como explicação importante para a “comprovação científica” da ligação entre plano material e espiritual, da atuação de um espírito sobre um ser vivo e da prática caritativa voltada para a saúde e bem estar humanos¹⁰⁶. É, sobretudo, como argumento “comprobatório” da “superioridade” dos trabalhos da Umbanda que os intelectuais umbandistas invocavam o mesmerismo, tentando conciliá-lo com os procedimentos mágicos afro-ameríndios. Um exemplo disso está na tentativa de releitura do processo de obsessão¹⁰⁷, proposto pela obra de codificação espírita e que passou no Brasil pela reinterpretação terapêutica de Bezerra de Menezes no final do século XIX. Nas obras analisadas durante o período em estudo, viu-se que a atuação persecutória de um espírito sobre um ser vivo não precisava passar pelo longo tratamento proposto pela obra de Bezerra de Menezes. A utilização de recursos assumidamente mágicos apressaria, catalisaria a superação persecutória e o “encaminhamento” do espírito perseguidor. Um exemplo da tentativa de trazer os ensinamentos do Espiritismo para o corpo doutrinário da Umbanda através, principalmente, do chamamento ao mesmerismo, encontra-se já na já citada obra pioneira de Leal de Souza. Este autor, no início dos anos 1930 defendia, não apenas a catalisação da terapêutica da obsessão por meio da magia, como chamava a teoria do fluido animal de Mesmer para defender que a divisão entre Umbanda e Espiritismo era uma artificialidade:

A divergência única entre Allan Kardec e a linha branca de umbanda é mais aparente do que real. Allan Kardec não acreditava na magia, e a linha branca acredita que a desfaz. Mas a magia tem dois processos: o

¹⁰⁵ A busca da certeza científica no espiritismo do século XIX já enfoquei, entre outros trabalhos em: Espiritismo, conservadorismo e utopia. **Religiões, tolerância e igualdade no espaço da diversidade (exclusão e inclusão social)**. In: PINTO, Elizabeth Aparecida; ALMEIDA, Ivan Antonio (orgs.). São Paulo: FALAPRETA, 2004; Espiritismo: religião, ciência e modernidade. In: MANOEL, Ivan Aparecido; ANDRADE, Solange Ramos de. (orgs.). **Identidades Religiosas**. Franca: UNESP-FHDSS; Civitas Editora, 2008; Espiritismo: as imprevisibilidades do discurso. In: PEDRO, Joana Maria; ISAIA, Artur Cesar; DITZEL, Carmencita de Holleben Mello. (Orgs.). **Relações de poder e subjetividades**. Ponta Grossa, Todapalavra, 2012.

¹⁰⁶ Darnton, referindo-se ao mesmerismo na França, salientou a popularidade da ciência e do que chamou de “pseudociência” entre os séculos XVIII e XIX. Ver: DARTON, Robert. **O lado oculto da revolução. Mesmer e o final do iluminismo na França**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 36.

¹⁰⁷ Atuação de um espírito sobre um ser vivo, podendo trazer doenças físicas ou psíquicas, desarmonia familiar, entre outras consequências. Ver: BEZERRA DE MENEZES, Adolpho. **A loucura sob novo prisma**. São Paulo: FEESP, 1977.

que se baseia na ação fluídica dos espíritos, e esta não é contestada, mas até demonstrada por Allan Kardec. O outro se fundamenta na volatilização da propriedade de certos corpos, e o glorioso mestre, ao que parece, não teve oportunidade, ou tempo, de estudar esse assunto.¹⁰⁸

A presença da teoria do fluido animal de Mesmer associada às práticas mágicas está presente, igualmente, nas teses apresentadas por ocasião do Primeiro Congresso do Espiritismo de Umbanda, acontecido no Rio de Janeiro em 1941. Em uma delas, que defendia a atividade terapêutica da umbanda, os terreiros são apresentados como lugares onde os frequentadores abandonam as suas “misérias pelos efeitos que produzem os banhos de fluidos, verdadeiros banhos de purificação”¹⁰⁹. Em outros autores, como Lourenço Braga, o mesmerismo aparece na doutrina umbandista através da ativação dos fluidos curadores, através tanto de ações mágicas, quanto recorrendo diretamente às práticas do Espiritismo kardecista praticado no Brasil. Inclusive na obra de codificação espírita, Allan Kardec¹¹⁰ defendia a associação entre magnetismo, espiritismo e vitalismo ao advogar que a vida e saúde estavam ligadas à harmonia entre espírito, fluido vital e matéria¹¹¹. Em relação ao fluido vital defendia que o mesmo poderia circular entre os indivíduos e os espíritos, fundamentando assim a aplicação dos passes, tão difundidos na releitura terapêutica do espiritismo brasileiro, conforme propôs, já na década de oitenta, o historiador brasilianista Donald Warren¹¹². Amparados nesta relação, Lourenço Braga, como outros escritores umbandistas recorriam à associação entre magnetismo e vitalismo na terapêutica umbandista, associando-os a procedimentos mágicos:

Os espíritos combinam os seus próprios fluidos como fluido etéreo e buscam nas emanções dos fluidos vitais dos quatro reinos da natureza... a composição química necessária para combiná-la com os fluidos etéreo-espirituais e, assim, medicamentarem com acerto o paciente.¹¹³

¹⁰⁸ LEAL DE SOUZA, Antonio Eliezer. **O espiritismo, a magia e as sete linhas de umbanda**. Limeira: Editora do Conhecimento, 2008, p. 127-8.

¹⁰⁹ BARBOSA, Antônio. A medicina em face do espiritismo. In: FEDERAÇÃO ESPÍRITA DE UMBANDA. **Primeiro Congresso do Espiritismo de Umbanda**. Rio de Janeiro: Jornal do Comércio, 1941.

¹¹⁰ KARDEC, Allan. **Le livre des esprits**. Paris: Dervy, 1996. [1857]

¹¹¹ A obra de codificação espírita, igualmente defendia que a ação maléfica de um espírito sobre um ser vivo tinha explicação fluídica. (N/A)

¹¹² WARREN, Donald. A terapia espírita no Rio de Janeiro por volta de 1900. **Religião e Sociedade**. São Paulo, 11(3): 56-83, 1984.

¹¹³ BRAGA, Lourenço. **Trabalhos de umbanda ou magia prática**. Rio de Janeiro: Edições Fontoura, 1956, p. 72.

Na década de 1930, Leal de Souza passou a defender o argumento recorrente entre muitas das obras doutrinárias umbandistas, que defendiam o papel conciliador entre, por um lado as práticas mágicas assumidas pela umbanda e, por outro, a ação caritativa de viés espírita defendida por Allan Kardec na obra de codificação. Leal de Souza defendia, por exemplo, que era de natureza fluídica o fundamento, tanto das ações maléficas do que chamava de magia negra, quanto da neutralização e defesa caritativa da mesma praticada pela Umbanda:

É sobre essa propriedade, fluido ou sensibilidade suscetível de exteriorizar-se, que o feiticeiro geralmente atua para atingir a personalidade humana, podendo influir sobre o pensamento, causar moléstias, provocar a morte, e até beneficiar o organismo. O feiticeiro trabalha sem ou com o auxílio de espíritos da sua categoria, pelos princípios, mas dotados de formidável poder de atuação física, favorecidos pela invisibilidade, que os torna clandestinos. Estas entidades são, frequentemente, colaboradoras espontâneas dessas práticas, e por isso, muitas pessoas, sem que o pretendam, cometem atos análogos aos da feitiçaria, pois atraem com pensamentos vigorosos esses auxiliares intangíveis, que logo se transformam em agentes de vontades hostis ao próximo.¹¹⁴

O desenvolvimento das pesquisas referentes ao Projeto anterior já mostrou que a associação entre mesmerismo, reinterpretado a partir do espiritismo e práticas mágicas representou um importante horizonte de argumentação nas obras doutrinárias umbandistas. O aprofundamento do estudo desta relação, vislumbrada na pesquisa anterior justifica, em parte, a atual proposta. Contudo, não é a relação mesmerismo e práticas mágicas o centro da investigação ora em andamento. O Projeto que desenvolvo perscruta um importante caminho de pesquisa, ao propor o estudo da recorrência à literatura de cunho mágico-ocultista europeia na obra dos intelectuais da Umbanda. Pelo trabalho introdutório com fontes já trabalhadas, pude observar que a magia europeia aparece muitas vezes como recurso legitimador da “superioridade” dos trabalhos da Umbanda, em concomitantes jogos discursivos com o mesmerismo e o Espiritismo. Em um momento marcado pela tentativa dos escritores da Umbanda de aprofundar um esforço identitário baseado no escriturístico, os mesmos recorriam a práticas mágicas, veiculadas através de livros que circularam no Brasil, sobretudo a partir do início do século XX. Obras de ocultismo e magia passavam a ser citadas pelos intelectuais da Umbanda como forma de “erudição”, demarcando sua separação, da oralidade constitutiva do Candomblé e a superação de práticas mágicas ligadas à ancestralidade

¹¹⁴ LEAL DE SOUZA. Op.Cit, p.58

afro-ameríndia. Ao referir-me a superação das práticas mágicas afro-ameríndias, não quis, absolutamente, afirmar a anulação dessas em proveito da magia europeia. Apenas referi-me à importância que os intelectuais da Umbanda passaram a dar à literatura europeia referente à magia e ao ocultismo, integrando um esforço identitário escriturístico, já detectado em Projeto anteriormente desenvolvido. Por outro lado, nos limites deste Projeto, ao referir-me à magia europeia, apenas coloquei em evidência a presença da mesma na obra dos intelectuais umbandistas. Nomes como Éliphas Lévi, Papus, Saint Yves, Francis Barrett, Madame Blavatski, entre outros, estão presentes na produção doutrinária dos dirigentes e escritores umbandistas do século XX, como vozes que dão autoridade às suas tentativas exegéticas no sentido de trazer uma multiplicidade de práticas mágicas presentes na umbanda para o domínio do escriturístico. Era como se todo um mundo mágico, herdado pela umbanda de um passado de longa duração precisasse da recorrência à produção literária mágico-ocultista, a fim de retirá-la do domínio da incultura e alçá-la à “erudição” projetada por esses escritores e dirigentes umbandistas.

As práticas da magia europeia não letrada eram presentes no cotidiano da população brasileira desde o período colonial, conforme apontou Laura de Mello e Souza, ao referir-se ao caráter pluricultural do período:

Assim, embora apresentando traços marcadamente europeus nas práticas mágicas e religiosas, a colônia brasileira, ao fundar seu primeiro século de existência, já revelava face pluricultural, que se consolidaria durante o século XVII e se acirraría no século XVIII.¹¹⁵.

Ainda Laura de Mello e Souza salienta, referindo-se às práticas de feitiçaria mais frequentes no período colonial e sua vinculação com a magia europeia: “Os malefícios e as práticas mágico-curativas integraram a maior parte da feitiçaria luso-brasileira, como ocorreu, aliás, em boa parte da Europa.”¹¹⁶ Especificamente em relação à Umbanda, Laura de Mello e Souza mostra a persistência das invocações a Maria Padilha entre “as práticas mágicas e de feitiçaria que transmigraram para terras coloniais e conheceram alterações significativas”.¹¹⁷ João José Reis, igualmente, mostra os componentes comuns à magia europeia presentes nos “serviços profissionais” oferecidos pelo liberto

¹¹⁵ SOUZA, Laura de Mello e. Op.cit, 1993, p. 56.

¹¹⁶ Ibidem, p. 178.

¹¹⁷ Ibidem, p. 93

Domingos Sodré na Bahia do século XIX.¹¹⁸ Também, Gabriela dos Reis Sampaio estudando a construção ficcional do feiticeiro negro na literatura brasileira do século XIX, salienta essa mesma presença de elementos mágicos europeus¹¹⁹. Essas ideias são retomadas em outro trabalho da mesma autora, ao focar as práticas mágico curativas de Juca Rosa no Rio de Janeiro do século XIX.¹²⁰ Por outro lado, Luiz Mott, ao tratar de um caso de feitiçaria no Piauí do século XVIII salienta a presença de “crendices populares, onde se sincretizam tradições cabalísticas de inspiração medieval portuguesa com devoções religiosas inspiradas nas culturas ameríndias e africanas.”¹²¹ Mott levanta a hipótese da relação entre as práticas, por ele estudadas no Piauí do século XVIII, nas quais se faziam presentes a magia europeia, com a umbanda brasileira. A Macumba, fenômeno que nos interessa mais de perto por suas ligações históricas diretas com a umbanda, mereceu uma atenção mais detida neste Projeto. Sendo o candomblé a religião dos orixás africanos, esta se difere da macumba e da posterior umbanda, justamente pela presença, nas últimas, da invocação dos espíritos¹²². A macumba é vista como fenômeno originalmente

¹¹⁸ REIS, João José. **Domingos Sodré. Um sacerdote africano. Escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX.** São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 148.

¹¹⁹ Referindo-se à construção da personagem Joaquim Cabinda, de “A Carne” de Júlio Ribeiro, a autora mostra que suas práticas misturavam “elementos de origem africana com práticas típicas dos sabás e calundus, originárias da Europa, mas que também aconteciam no Brasil Colonial”. SAMPAIO, Gabriela dos Reis. Majestades do oculto: imagens de líderes religiosos negros na literatura dos oitocentos no Brasil. In: BELLINI, Lígia, SOUZA, Evergton Sales; SAMPAIO, Gabriela dos Reis. **Ensaio de história religiosa do mundo luso-afro-brasileiro, séculos XIV-XXI.** Salvador: Editora Corrupio-EDUFBA, 2006.

¹²⁰ SAMPAIO, Gabriela dos Reis. Tenebrosos mistérios. Juca Rosa e as relações entre crença e cura no Rio de Janeiro imperial. In: CHALHOUB, Sidney, MARQUES, Vera Regina B., SAMPAIO, Gabriela R., SOBRINHO, Carlos Roberto G. (orgs.). Artes e ofícios de curar no Brasil. Campinas: Unicamp, 2003.

¹²¹ MOTT, Luiz. Um congresso de feiticeiras no Piauí colonial. In: BELLINI, Lígia et al. Op.Cit., p. 135.

¹²² Essa diferenciação é bastante simplificada, pois com as transformações históricas apresentadas pela umbanda e pela religião dos orixás, houve uma tendência ao convívio dos últimos com os espíritos. No caso do Rio Grande do Sul, por exemplo, há a chamada “linha cruzada”. Para Vagner Gonçalves da Silva, há uma tendência identitária no candomblé, capaz de contrapor-se à umbanda, justamente devido à superioridade mágica dos seus trabalhos e à presença dos orixás em oposição aos eguns: Assim, para o candomblé, “a umbanda trabalharia com entidades tidas como tabus: os eguns ou espíritos dos mortos, representados em categorias como caboclo, preto-velho, exu, pombagira, etc.[...] Na visão do candomblé os eguns, também chamados de encostos ao se manifestarem nas pessoas causam-lhes perturbações, devendo ser afastados para que não atrapalhem o culto aos orixás, pois no corpo ou no terreiro em que se recebe orixá, não se recebe egum”. Ressalva o autor que “um terreiro de candomblé pode ter egum assentado, sobretudo quando se trata de terreiros fundados por sacerdotes já falecidos. Entretanto, o culto sistemático a essas entidades é feito em terreiros próprios especializados no culto aos antepassados ou ancestrais que em vida foram importantes ao culto dos orixás. No Brasil, os terreiros de egum localizam-se, majoritariamente, na ilha de Itaparica, na costa baiana, onde as cerimônias são realizadas por comunidades familiares de descendentes de africanos.” SILVA, Vagner Gonçalves da. Entre a gira da fé e Jesus de Nazaré. In: _____. (org.). **Intolerância religiosa: Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007, p. 235.

carioca¹²³, historicamente anterior ao surgimento da umbanda no campo religioso brasileiro. Por exemplo, para Reginaldo Prandi, a macumba vai surgir da fusão de elementos típicos do candomblé de origem baiana com traços da memória negra local, acrescidos do kardecismo e do catolicismo, representando a gênese da umbanda:

...com o fim da escravidão, muitos negros haviam migrado da Bahia para o Rio de Janeiro, levando consigo as religiões de orixás, vunduns e inquices e também a de caboclos, de modo que na então capital do país reproduziu-se um vigoroso candomblé de origem baiana, que se misturou com formas de religiosidade negra locais, todas eivadas de sincretismo católicos e kardecistas, para originar a chamada macumba carioca, e pouco mais tarde, nos anos 20 e 30 do século passado, a umbanda.¹²⁴

O peso da literatura mágico-ocultista¹²⁵ na gênese da Umbanda já aparece com saliência em Roger Bastide. Ao comentar o processo que ele identifica como da entrada dos brancos na Macumba defende que aí reside a explicação para o “nascimento” da Umbanda. Bastide escreve que os brancos trouxeram “com eles restos de leituras mal digeridas, de filósofos, de teósofos, de ocultistas”¹²⁶. A este respeito Bastide, com alguma ironia, refere-se a uma “nova teologia”, tendo em vista às acomodações que as macumbas cariocas e seus chefes vão revelar em relação “aos cultos africanos, ameríndios e espíritas” no contexto urbano do começo do século XX.¹²⁷

¹²³ Mônica Pimenta Velloso mostra a importância da ligação entre a Bahia e o Rio de Janeiro, não apenas em relação às crenças, mas constituindo redes de sociabilidade, capazes de colocar em xeque a ideia de “passividade das camadas populares”. Neste particular, principalmente as mulheres baianas exerceriam um papel preponderante: “Marginalizadas da sociedade global, destituídas de cidadania e de identidade, elas criam novos canais de comunicação sociopolítica”, que se exerciam, sobretudo, na religiosidade e no carnaval. VELLOSO, Mônica Pimenta. As tias baianas tomam conta do pedaço. Espaço e identidade cultural no Rio de Janeiro. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, 3(6): 207-228, p. 210.

¹²⁴ PRANDI, Reginaldo. **Segredos guardados: Orixás na alma brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 129.

¹²⁵ Prefiro usar aqui o termo ocultismo, por sua maior abrangência. Embora coabitando o horizonte da magia, diferencio aqui ocultismo de esoterismo a partir de Aldo Terrin. Para este autor, o esoterismo diz respeito, sobretudo à relação entre ciência e conhecimento mágico-religioso, enquanto que ocultismo é um termo mais abrangente, que inclui também a parte ritual do esoterismo. TERRIN, Aldo Natale. **A nova era. A religiosidade do pós-moderno**. São Paulo: Edições Loyola, 1996, p. 123. Como a presença da magia nas obras doutrinárias da umbanda diziam respeito, sobretudo, à realidade ritual, optei pelo uso do termo ocultismo.

Diferenciação próxima a de Terrin já havia sido feita por Antoine Faivre, que assim separa esoterismo de ocultismo: “Se o esoterismo é uma forma de pensamento, o ocultismo seria, antes de tudo, um conjunto de práticas ou uma forma de ação, que tiraria do esoterismo a sua legitimidade.”. FAIVRE, Antoine. **L’Ésotérisme**. Paris: Presses Universitaires de France, 1992, p. 29.

¹²⁶ BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil. Contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações**. São Paulo: Livraria Pioneira-Editora da USP, 1971. [1960], p. 440

¹²⁷ *Ibid.*, p. 409.

Quando Bastide refere-se a uma “nova teologia” nas macumbas e mostra que a falta de coerência é sua nota distintiva, está relacionando esses arranjos doutrinários informais e cotidianos ao processo maior detectado por ele de desagregação da memória ancestral africana do contexto urbano e sua atualização combinatória com elementos típicos da vida urbana do início do século XX. “Estendendo-se, dividindo-se em bairros, a cidade não permite à solidariedade de classes constituir-se em toda a sua generalidade e a

Na pesquisa em andamento, encarei o que Bastide chama de “leituras mal digeridas de filósofos, de teósofos, de ocultistas”, não como um mero desvio de um texto portador de uma unicidade, mas a partir da atividade criativa da leitura proposta por Chartier, onde a mesma não pode ser reduzida a um sentido meramente denotativo. Como prática dinâmica e criativa, Chartier salienta que a leitura é portadora “de sentidos singulares, de significações de modo nenhum redutíveis às intenções dos textos ou dos fazedores de livros”.¹²⁸ Não se pode esquecer que, tanto no caso dos chefes das macumbas cariocas, quanto em se tratando dos primeiros dirigentes e escritores umbandistas, estamos, na sua grande maioria, frente a pessoas autodidatas, cujo acesso à cultura escrita não vinha, necessariamente do ensino formal e menos ainda de uma formação em cursos superiores. Em recente obra, o líder umbandista Diamantino Trindade¹²⁹ dedica um capítulo aos escritores umbandistas. Pelas rápidas biografias desses escritores apresentadas na obra, constata-se a predominância, sobretudo nos primeiros tempos da nova religião, de uma formação extra-acadêmica. Assim, o acesso à leitura parecia acompanhar o autodidatismo apresentado por Chartier, como importante via de acesso à leitura:

Portanto vemos, de um lado, os ensinamentos da escola, ou seja, a partir de uma cultura escrita já dominada pelo grupo social, seja por uma conquista individual, que é sempre vivida como um distanciamento frente ao meio familiar e social e, ao mesmo tempo, como uma entrada em um mundo diferente.¹³⁰

Portanto, encarei essa “nova teologia” proposta por Bastide aos primeiros dirigentes das macumbas cariocas e que o autor mostra como constitutiva da própria Umbanda, não pelo seu pretenso “desvio” a leituras canônicas, mas a partir das negociações possíveis entre práticas incrustadas na memória de macumbeiros e, posteriormente, de umbandistas, com as leituras feitas por esses dirigentes e depois pelos escritores da umbanda. Em outras palavras recorri à noção de circularidade cultural, afirmada por Carlo Ginzburg¹³¹, a partir do olhar com o qual

macumba, que já não é retida por uma memória coletiva estruturada, embora permanecendo em grupo, se individualiza. Cada sacerdote (ou quase todos) inventa novas formas de ritual ou de novos espíritos; e a concorrência encarniçada entre os grupos de cultos se traduz, já não como na Bahia, por maior fidelidade ao passado, mas por iniciativas, ao contrário, estéticas ou dogmáticas.” Ibid, p. 408.

¹²⁸ CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. Lisboa: Difel, 1990, p. 123.

¹²⁹ TRINDADE, Diamantino. **A construção histórica da literatura umbandista**. São Paulo: Editora do Conhecimento, 2010.

¹³⁰ CHARTIER, Roger. **A aventura do livro: do leitor ao navegador**. São Paulo: Editora UNESP- Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999, p. 105.

¹³¹ A respeito da ideia de circularidade cultural estou apenas relacionando a chave de leitura de Bakhtin sobre a presença da cultura popular em Rabelais com a que Ginzburg vai interpretar as sínteses originais de Menocchio. Reconheço a originalidade com que Ginzburg tratou teoricamente e empiricamente este conceito

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição**. São Paulo: Companhia das Letras: 2006.

Mikhail Bakhtin¹³² debruçou-se sobre a concomitância entre o cânone erudito e as pulsações da vida popular e cotidiana na obra de Rabelais. Essa noção permite compreendermos, não somente as negociações entre práticas de oralidade e escrita, quanto entre o “popular” e o “erudito”.

Em relação à macumba carioca, essa “nova teologia” detectada por Bastide era marcada pela informalidade e pelas disputas pessoais entre os chefes, inexistindo uma organização institucional, tentada pela umbanda mais tarde, inexistindo, igualmente, uma literatura doutrinária com pretensões normativas, igualmente fenômeno apresentado posteriormente pela umbanda. A magia tinha papel preponderante nesta “nova teologia”. Neste sentido, para Bastide, a presença do imigrante na macumba colaborou ainda mais para salientar seus aspectos mágicos. Assim, referindo-se à presença do imigrante no universo da macumba na cidade de São Paulo, escreve:

Não se trata de magia erudita, mas de magia popular, de acordo com o nível intelectual e economicamente baixo da plebe das grandes cidades. O material empregado é uma mistura de todas as magias do mundo, que o imigrante enriquece com novos processos acrescentados aos dos índios, dos africanos e dos luso-brasileiros; um sírio utiliza talismãs, livros de astrologia e orações em árabe; um francês, as estrelas de Salomão e sinais cabalísticos. Apesar disso, os processos do cerimonial permanecem muito pobres, e as raízes, as ervas, os punhais, dominam quase em toda a parte.¹³³

A palavra escrita na Umbanda, portanto, pareceu-me estar relacionada a práticas informais existentes no passado, algumas presentes nas macumbas. Renato Ortiz fala em um “discurso cultivado”¹³⁴ que acompanha a busca de legitimação da umbanda. Esse “discurso cultivado”, no qual a magia aparece com saliência, conforme já foi detectado em pesquisas anteriores, chocava-se com as tradições africanas, onde a oralidade e o contato intergeracional fundamentavam a transmissão do conhecimento religioso e do próprio axé (força e poder). A este respeito, relativizando e criticando o papel da escrita nas religiões afro-brasileiras, escrevem Juana e Deoscredes dos Santos:

O estudo e os textos escritos podem ajudar a classificar, a memorizar ou fazer explicações mais ou menos racionais, mas somente a prática da liturgia permite passar do nível racional das explicações a fim de que o conhecimento seja atingido realmente. A introdução da comunicação escrita cria problemas que chocam e enfraquecem os fundamentos do sistema de relações dinâmicas. A doutrina só se faz compreensível na medida em que ela é vivida e dramatizada.¹³⁵

¹³² BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. São Paulo – Brasília: HUCITEC – UnB, 1993.

¹³³ BASTIDE. Op.Cit., p. 413.

¹³⁴ ORTIZ, Renato. Op.Cit., p. 177.

¹³⁵ SANTOS, Juana Elbein dos SANTOS, Deoscoredes Maximiliano dos. La religion nago génératrice et reserve de valeurs culturelles au Brésil. In: VVAA. **Les religions africaines comme source de valeurs de civilization. Colloque de Cotonou**. Paris: Présence Africaine, 1972, p. 167.

Tendo a magia uma saliência evidente neste Projeto, foi fundamental que se precise a aceção com que a mesma foi trabalhada. Em primeiro lugar enfatizei a dimensão simbólica da magia, do esoterismo e do ocultismo. Conforme Emile Poulat:

Há um pensamento lógico e pensamento dialético. Há um pensamento científico. Havia um pensamento escolástico. Há sempre um pensamento utópico e pensamento místico. Esquecemo-nos que havia um pensamento muito simbólico que não se confunde com qualquer outro, mesmo se o símbolo (palavra claro) parecem essenciais para a inteligência humana. Este classicamente chamado de esotérico está ligado a este pensamento simbólico, tanto como uma tradição viva quanto como a tradição perdida.¹³⁶

Encarei a magia, antes de tudo como um ato de recriação do mundo, da realidade que nos envolve. Através da manipulação de elementos materiais e de ritos específicos, o mago se habilita a transformar a realidade, que não é vista como objetiva, natural, insuperável. Na magia a realidade apresenta-se capaz de ser modificada por quem detém conhecimentos capazes até de interromper processos naturais: o mago. Para Jolles, a magia está relacionada a uma inserção humana no mundo da linguagem, própria da não aceitação do caráter apriorístico da mesma.¹³⁷ Adoto neste Projeto o ponto de vista de Moulian, que, salienta a magia, inclusive enquanto sistema cognitivo¹³⁸, reconhecendo a sua ação transformadora no interior do horizonte de percepção do mundo dos que nela acreditam:

A magia se define por sua eficácia simbólica, pela capacidade geradora de acontecimentos própria de seus signos. Para seus adeptos a magia se expressa na realização de mudanças objetivas no mundo e na intervenção de suas forças na vida cotidiana dos homens a fim de resolver os problemas humanos. Para os crentes as evidências de seu poder se encontram nos fatos.¹³⁹

Evidentemente, se pesquiso sobre a recorrência à literatura mágico-ocultista europeia por parte dos escritores de uma religião como a umbanda do século XX, não posso admitir que a crença mágica refira-se a um passado pré-religioso. Como observou Carlos Roberto Nogueira, “a ideia de que a magia, atuando sobre a natureza, pertence a um primitivo estado pré-religioso é inverossímil do ponto de vista histórico”¹⁴⁰. Assim, a pesquisa com parte do “corpus” já trabalhado em Projetos anteriores, levou-me a pensar a possível relação entre a presença da literatura mágico-ocultista europeia na Umbanda com práticas mágicas já existentes. Desta

¹³⁶ POULAT, Emile. Préface. In: LAURANT, Jean-Pierre. **L'esoterisme chrétien en France au XIXe. siècle**. Lausanne: Éditions, L'Age de L'Homme, 1992, p. 12.

¹³⁷ JOLLES, André. **As formas simples. Legenda, saga, mito, adivinha, ditado, caso memorável, conto, chiste**. São Paulo: Editora Cultrix, 1976 p. 42.

¹³⁸ MOULIAN, Rodrigo. **Magia, retórica y cognición. Um estudio de casos de textos mágicos y de comunicación ritual**. Santiago (Chile): LOM, 2002.

¹³⁹ Ibid, p. 121.

¹⁴⁰ NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. **Bruxaria e história. As práticas mágicas no Ocidente cristão**. Bauru: Editora da Universidade do Sagrado Coração, 2004, p. 23.

forma ao analisar as tentativas de exegeses religiosas dos intelectuais umbandistas do século XX, tomei a devida precaução de pensá-las, igualmente, tendo em vista a sua possível relação com práticas não necessariamente escritas e já presentes no cotidiano brasileiro. A perseguição desta relação, contudo, está além das pretensões postas na pesquisa em andamento, aparecendo apenas como esforço de pensar o “corpus” documental desta pesquisa, relacionando-a com produções, já citadas, nas quais as práticas da magia europeia são enfocadas no passado brasileiro.

O aparecimento de livros doutrinários, de dirigentes e escritores empenhados na defesa e codificação da umbanda acompanhou a consolidação da religião no campo religioso brasileiro. Portanto, propus como balizas temporais o segundo quartel do século XX e a década de 1970. Esse período corresponde ao surgimento (vale dizer a visibilidade), afirmação e crescimento da umbanda no Brasil. Essas balizas temporais basearam-se em estudos de âmbito sociológico e antropológico, principalmente de autores como Renato Ortiz, Diana Brown e Lísias Negrão.¹⁴¹ Obviamente não desconheço que os estudos anteriormente citados dizem respeito, sobretudo, ao surgimento e visibilidade da umbanda no Rio de Janeiro e São Paulo, com exceção de Renato Ortiz que apresenta números comparativos que também englobam o Rio Grande do Sul e Minas Gerais. Os números levantados por Renato Ortiz mostram um crescimento considerável dos terreiros de umbanda fundados no Rio de Janeiro, São Paulo e Rio Grande do Sul entre as décadas de 1920 e 1960, atingindo seu pico em meados da última década, quando começam a decrescer (no caso do Rio de Janeiro e São Paulo a queda era evidente, enquanto que o Rio Grande do Sul, se os números acenavam para um crescimento, este era bem mais modesto)¹⁴². Portanto, escolhi um lapso temporal no qual, acompanhando o crescimento institucional da religião, aparecem as obras doutrinárias que representam parte do “corpus” deste Projeto (acrescido, obviamente dos livros referentes à literatura mágico-ocultista europeia). Com referência à concentração dos livros doutrinários umbandistas no eixo Rio-São Paulo, é necessário mostrar que em 1970, os estados do Rio de Janeiro, São Paulo, Rio Grande do Sul e Minas Gerais eram responsáveis por 85% da população umbandista do Brasil, sendo que somente Rio de Janeiro e São Paulo apresentavam 61,7% dos brasileiros declaradamente

¹⁴¹ ORTIZ, Renato. Op.Cit.,1988; BROWN, Diana. Uma história da umbanda no Rio. In: BROWN, Diana. **Umbanda e política**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985; NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Entre a cruz e a encruzilhada. Formação do campo umbandista em São Paulo**. São Paulo: Editora da USP, 1996.

¹⁴² ORTIZ, Renato. Op.Cit., p. 56-61.

Os números levantados por Ortiz ganham maior inteligibilidade ao precisarmos as fontes que usou para levantá-los. Em relação ao número de terreiros fundados, Ortiz baseou-se nos questionários que serviram de base para os levantamentos do IBGE, onde, entre outros dados figurava o ano de fundação do centro. Esta escolha, colocando em evidência o número de centros fundados (nos dados oficiais aparecem “número de seitas umbandistas”) por parte de Ortiz deu-se certamente devido ao fato de que até 1966 a umbanda não constava como opção religiosa diferenciada pelo IBGE. Por isso, a partir de 1966 o autor quantifica, agora, o número total de umbandistas recenseados.

umbandistas¹⁴³. Deixo claro que a recorrência aos números levantados por Ortiz não significou que estivesse endossando sua perspectiva sociológica de análise, centrada na relação urbanização-industrialização-umbanda, tributária de Roger Bastide, que defendia justamente que a umbanda nascera intimamente relacionada ao processo de “proletarização” do negro¹⁴⁴. A preocupação em aliar a umbanda a processos sociais macro-explicativos não esteve presente na proposta teórica deste Projeto.

A pesquisa sobre a recorrência dos escritores de uma religião como a umbanda à magia europeia e ao ocultismo levou, obrigatoriamente, a um posicionamento do pesquisador a respeito do tratamento teórico dispensado à relação entre religião e magia. Já tive oportunidade de posicionar-me em alguns artigos e capítulos de livros a este respeito. Contudo, não posso deixar de explicitar e aprofundar essas ideias aqui. Inicialmente reitero meu posicionamento frente às mútuas relações, as circularidades entre religião e magia. Vistas em uma perspectiva histórica, caem por terra as diferenciações religião e magia centradas em explicações de natureza evolutiva, como aparecem em Tylor¹⁴⁵, no qual o homem partia de um estágio animista, passando por um politeísta, para chegar ao monoteísmo e, finalmente a um estágio científico. Ou em Frazer¹⁴⁶, que permanecendo no esquema magia-religião-ciência, sustentava que a religião sucedia à magia, devido aos fracassos da última. Ou, guardadas as suas reservas frente ao evolucionismo, mesmo Lévy-Bruhl¹⁴⁷, que vai propor a existência de uma “mentalidade pré-lógica” entre os “povos primitivos”, na qual não haveria separação entre os fenômenos e suas causas. Essa indiferenciação entre causas e consequências dos fenômenos entre os “primitivos” de Lévy-Bruhl, a sua ideia de “participação mística”¹⁴⁸ pareceu-me seminal para estabelecermos nexos cognitivos entre a magia enquanto objeto de investigação e a percepção do fenômeno por um investigador imerso na lógica formal (como foi o caso de Lévy-Bruhl), fiel aos princípios de identidade, da não contradição e do terceiro excluído. A crítica ao estranhamento do “civilizado” frente ao universo da magia vai aparecer na história das religiões italiana, especialmente em Ernesto de Martino, ao propor a ultrapassagem das etnografias

¹⁴³ ORTIZ, Renato. Op.Cit., p. 53-54.

¹⁴⁴ BASTIDE, Roger. Op.Cit.

¹⁴⁵ TYLOR, Edward Burnett. **Primitive Culture**. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2010. [1871]

¹⁴⁶ FRAZER, James. **La rama dorada: magia y religión**. México: Fondo de Cultura Económica, 1995. [1890]

¹⁴⁷ LÉVY-BRUHL, Lucien. **A mentalidade primitiva**. São Paulo: Paulus, 2008. [1922]

¹⁴⁸ Em Lévy-Bruhl, os “povos primitivos” apresentavam uma percepção do mundo marcada pela não diferenciação entre os homens e o mundo que o rodeava. Assim, desenvolviam representações coletivas onde um indivíduo podia ser ao mesmo tempo ele mesmo e receber forças ou qualidades estranhas a ele, emanadas, por exemplo, da natureza ou de espíritos, ou de objetos. Ver: Lévy-Bruhl, Lucien. **Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures**. Paris: PUF, 1951, p. 75-79 [1910]

embasadas na alteridade, propondo o que chamava de “etnografia historicista”¹⁴⁹. A esse respeito, Ernesto de Martino antecipa as críticas feitas por Clifford Geertz às descrições despidas de compreensão na sua proposta de uma etnografia interpretativa¹⁵⁰. Por sua vez, Carlo Ginzburg, tributário dos estudos de Ernesto de Martino¹⁵¹, igualmente criticou essas etnografias, propondo superá-las através de uma abordagem histórica capaz de perscrutar as complexas relações entre sincronismo e diacronismo:

A insistência numa formulação puramente sincrônica suscita perplexidades mais graves. O risco de empobrecer desse modo a complexidade dos fenômenos foi sublinhado e não apenas por historiadores profissionalmente interessados e mesmo que não o estivessem de forma inevitável, na sucessão temporal. [...] Na seção transversal de qualquer presente, estão incrustados também muitos passados, com diferente espessor temporal que [...] podem remeter a um contexto espacial bem mais vasto”¹⁵².

Também se mostram distantes da perspectiva que adotei neste Projeto as oposições entre práticas religiosas, remetidas à estruturação social e práticas mágicas, remetidas ao individualismo e ao caos como foi proposto por Durkheim¹⁵³. Por outro lado, não é suficiente, no embasamento teórico buscado neste Projeto, a saída de Mauss¹⁵⁴, o qual reconhecendo a magia no âmbito da sociedade, contrariamente a Durkheim, diferenciava ritos mágicos e ritos religiosos, mas persistindo na dualidade coação divina e serviço divino. Sobre este assunto assim me referi em artigo já publicado:

Se a proposta de Mauss derrubava a oposição entre religião, afirmadora da ética social e magia, afirmadora do domínio individual, continuava havendo o reconhecimento de diferentes objetos empíricos e permanecia, portanto, o nosso problema inicial em relação à umbanda brasileira: nossas fontes apontavam para um esforço exegetico no qual, não apenas a magia estava presente, como se mostrava inseparável da religião. A magia frequentava o rito umbandista e esteera objeto de reflexão das exegeses de seus intelectuais.¹⁵⁵

¹⁴⁹ DE MARTINO, Ernesto. **Le monde magique**. Paris: Institut d'édition Sanofi-Synthelabo, 1999.

¹⁵⁰ GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

¹⁵¹ Sobre o reconhecimento de Ginzburg a Ernesto de Martino ver, entre outros: GINZBURG, Carlo. **Os andarilhos do bem. Feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

¹⁵² GINZBURG, Carlo. **História noturna. Uma decifração do sabat**. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1995, p. 33-34.

¹⁵³ DURKHEIM, Émile. Sobre la definición de los fenômenos religiosos. In: DURKHEIM, Émile. **Classificaciones primitivas y otros ensayos de antropologia positiva**. Barcelona, Editorial Ariel, 1996.
DURKHEIM, Émile. As formas elementares da vida religiosa. In: DURKHEIM, Émile. **Textos Escolhidos**. São Paulo, Abril Cultural, 1978.

¹⁵⁴ MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naufy, 2003.

¹⁵⁵ ISAIA Artur Cesar. Religião e magia na obra dos intelectuais da umbanda. **Projeto História**. São Paulo, (37) 195-214, 2008, p. 200.

Outra apreensão da magia aparentada com a dicotomia com a religião proposta por Durkheim, e que, portanto, está longe teoricamente do olhar analítico que assumo neste Projeto é a de Malinowski. Sua concepção de magia é intensamente marcada pelo pragmatismo funcionalista. Sendo assim a magia aparecia como fenômeno essencialmente voltado à sobrevivência, portanto, algo eminentemente utilitário. Esse caráter, para Malinowski não está presente na religião, onde as suas práticas não visariam a um fim em si mesmas, seus rituais não estariam ligados à produção de efeitos imediatos na vida cotidiana.¹⁵⁶

Referindo-se à Inglaterra medieval Keith Thomas passa por cima da dicotomia religião versus magia, para afirmá-las como realidades históricas inseparáveis. A pesquisa de Thomas critica a postura dos historiadores modernos que, no rastro dos teólogos medievais tenderam a menosprezar como “atitude meramente parasitária” a presença da magia no catolicismo medieval:

Se a crença na eficácia mágica da hóstia servia para aumentar o respeito pelo clero e fazer com que os leigos fossem mais regularmente à igreja, por que então não tolerá-la tacitamente? Práticas como a veneração de relíquias, a recitação de preces ou o uso de talismãs e amuletos podiam chegar a excessos, mas qual o problema, enquanto o efeito disso fosse uniro mais o ovo à verdadeira Igreja e ao verdadeiro Deus? [...] Pelo menos era assim que racionava a maioria dos eclesiásticos [...] Os teólogos medievais e os historiadores modernos mostram a mesma tendência de considerar tal atitude meramente parasitária do corpo principal do catolicismo medieval, uma excrescência que poderia ter sido eliminada sem afetar o cerne essencial da crença. Assim era, por ponto de vista dos teólogos. Mas é de se duvidar que, em nível popular, fosse possível sustentar essa austera distinção entre a religião verdadeira e a superstição parasitária. Os aspectos mágicos da função da igreja eram muitas vezes indissociáveis dos aspectos devocionais.¹⁵⁷

Keith Thomas parece estar se referindo ao necessário cuidado que os historiadores (neste caso principalmente os historiadores das religiões) devem ter em não embarcar em reducionismos essencialistas, supervalorizando fontes doutrinárias em detrimento das imprevisibilidades da vivência cultural e religiosa. Max Weber há muito tempo já havia se dado conta de que os modelos que ordenavam as investigações deveriam render-se ao inusitado da vida. Mesmo tendo-se em mente que a sua sociologia compreensiva propunha a captação da realidade através de “tipos ideais”, despidos de acidentalidade, de história. Desta forma, segundo Weber, “nem de longe se cogita aqui sugerir que toda a realidade histórica pode ser ‘encaixada’ no esquema conceitual desenvolvido”¹⁵⁸ Sendo assim, Weber mostrava que religião

¹⁵⁶ MALINOWSKI, Bronislaw. **Magia, ciência e religião**. Lisboa: Editora Setenta, 1988. [1948]

¹⁵⁷ THOMAS, Keith. **Religião e o declínio da magia: crenças populares na Inglaterra. Séculos XVI e XVII**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 54.

¹⁵⁸ WEBER, Max. **Economia e sociedade. Fundamentos da Sociologia Compreensiva**. Brasília: Editora da UnB, 2009, p. 143.

e magia, para além da sua captação da realidade enquanto tipos ideais, combinavam-se tranquilamente nas vivências históricas:

*Naturalmente, também os elementos específicos do “serviço divino”, a oração e o sacrifício, são inicialmente de origem mágica. No caso da oração, os limites entre a fórmula mágica e a súplica são fluidos, e precisamente a prática tecnicamente relacionada de reza, com moínhos de oração e semelhantes aparelhos técnicos, com fitas de orações penduradas ao vento ou pregadas nas imagens dos deuses ou dos santos ou com a realização de determinados número de voltas do rosário, contando-se somente a quantidade (quase todos eles produtos da racionalização hindu da coação sobre os deuses), é por toda parte mais próxima da primeira do que da última. Não obstante, também as religiões indiferenciadas nos demais aspectos praticam a oração autêntica individual, como súplica, na maioria das vezes numa forma racional, puramente comercial: o rezador apresenta ao deus os serviços prestados, esperando contraprestações correspondentes.*¹⁵⁹

As posturas de Keith Thomas e Max Weber em relação às múltiplas formas de interação assumidas historicamente entre religião e magia, guardando as suas peculiaridades teóricas, foram assumidas nesta pesquisa e acenaram, igualmente, para outra posição defendida neste Projeto: refiro-me a necessária desvinculação entre o que Émile Poulat¹⁶⁰ aponta como uma concepção religiosa da história e uma concepção histórica da religião. Presa à apologética, à teologia, a primeira já parte de respostas prévias, opondo-se ao trabalho de pesquisa histórica.

Assumindo as necessárias diferenças entre a concepção religiosa da história e a concepção histórica da religião, endossei, igualmente, a impossibilidade da história, como prática empírica ter algo a dizer sobre a natureza ontológica dos fenômenos religiosos. Portanto, estou diferenciando esta proposta de trabalho, da posição de autores como Mircea Eliade¹⁶¹, Alphonse Dupront¹⁶², ou Rudolph Otto¹⁶³ (obviamente, esta postura não excluiu um possível chamamento pontual desses autores ou de outros adeptos da chamada fenomenologia das religiões neste Projeto). Encaro a pesquisa em história das religiões “sub specie temporis”, trazendo a religião para o âmbito da cultura e das infinitas formas de exteriorização do homem no mundo. Ao contrário do que a fenomenologia das religiões assevera não endossei que o fenômeno religioso movia-se por uma semântica própria, mas que se inseria-se no âmbito dos estudos empíricos e culturais. Penso que esta postura não amesquinha de modo algum a religião enquanto objeto de análise. Apenas mostra o reconhecimento do historiador frente às idiosincrasias de seu objeto de estudo, recorrendo a uma necessária empatia com os homens e com os deuses, postura

¹⁵⁹ Idem, p. 292. (sem grifos no original)

¹⁶⁰ POULAT, Émile. Compreensão histórica da igreja e compreensão eclesial da história. **Concilium**. Rio de Janeiro, (67): 811-24, 1971.

¹⁶¹ ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

¹⁶² DUPRONT, Alphonse. **Du sacré. Croisades et pèlerinages: Images et langages**. Paris: Gallimard, 1987.

¹⁶³ OTTO, Rudolph. **O sagrado: um estudo do elemento não racional na ideia do divino e a sua relação com o racional**. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1985.

recomendada por Ernesto de Martino¹⁶⁴ para a ultrapassagem das etnografias eivadas de ocidentalismo, mas que se pode estender, igualmente, para as análises do religioso embasadas em uma concepção valorizadora dos aspectos “sub specie aeternitatis”. Empatia remete à necessária compreensão histórica do horizonte axiológico no qual se movem homens e crenças, o que é totalmente diferente da prévia aceitação de um “homo religiosus”, como defende a fenomenologia das religiões.

Conforme Berger, trazer a religião para o âmbito humano, como projeção humana significa o reconhecimento dos limites do trabalho empírico, não descartando, inclusive, a possibilidade desta projeção “se referir a algo além do ser que a projeta”¹⁶⁵.

Explicando a necessária vinculação entre a análise das crenças a que se propôs na Inglaterra dos séculos XVI e XVII, o estudo das condições de vida das populações da época e, ao mesmo tempo, mostrando a complexidade do trabalho do historiador frente às investigações antropológicas, escreve Keith Thomas:

Assim, a tarefa do historiador é infinitamente mais difícil do que a do antropólogo social, estudando uma pequena comunidade homogênea em que todos os habitantes compartilham das mesmas crenças e onde poucas delas são tomadas de empréstimo a outras sociedades. Não era um mundo primitivo simples e unificado, mas uma sociedade dinâmica e imensamente variada, em que a transformação social e intelectual vinha se processando há muito tempo e as correntes se moviam em muitas direções diferentes. As crenças de que trata este livro tinham uma série de implicações sociais e intelectuais. Mas uma de suas características centrais era a preocupação com a explicação e o mitigamento do infortúnio humano. É inquestionável que tal preocupação refletia os riscos de um meio extremamente inseguro. Isso não significa que foram esses riscos que geraram as crenças. Pelo contrário, a maioria delas fora herdada de gerações anteriores, antecedendo, portanto, a sociedade em que floresceram. No entanto, existiam certas características da ambiência dos séculos XVI e XVII que dificilmente deixariam de dar-lhes algumas cores.¹⁶⁶

Obviamente que um Projeto como este não teve a pretensão de chegar ao grau de complexidade exposto acima por Thomas. A recorrência à citação deveu-se apenas ao endosso de sua postura, na qual as crenças religiosas e mágicas são encaradas como empreendimentos humanos capazes de conferir um especial sentido à vida e às suas vicissitudes. Thomas traz as crenças religiosas e mágicas para o âmbito do humano, sem apreendê-las como “opiáceas”, sem preocupar-se com a natureza última das mesmas, apostando em desvendar apenas o possível, como historiador. Igualmente, Pierre Bourdieu mostra como a captação do fenômeno religioso, sem cair em um reducionismo sociocrático, deve focar-se no empreendimento humano, capaz de dar inteligibilidade às narrativas religiosas:

¹⁶⁴ DE MARTINO, Ernesto. Op.Cit.

¹⁶⁵ BERGER, Peter. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Paulinas, 1985, p.186.

¹⁶⁶ THOMAS, Keith. Op.Cit., p. 19

...a interpretação mais adequada da mensagem (religiosa) em qualquer de suas formas históricas é aquela que correlaciona o sistema de relações constitutivo desta mensagem ao sistema das relações entre forças materiais e simbólicas que constituem o campo religioso correspondente. O valor explicativo dos diferentes fatores varia segundo as situações históricas.¹⁶⁷

A postura de Bourdieu, propondo que a mensagem religiosa seja interpretada a partir das suas “situações históricas” foi assumida como procedimento teórico na investigação em andamento. Entre essas “situações históricas” contava, para Bourdieu, o desigual posicionamento no campo religioso e o desigual investimento fiduciário desfrutado pelos agentes religiosos. Assim, recorrendo a Weber, Bourdieu mostra como as distinções entre magia e religião são historicamente explicadas e não se sustentam teoricamente como propunha Durkheim:

Desta maneira, costuma-se designar em geral como magia tanto uma religião inferior e antiga, logo “primitiva”, quanto uma religião inferior e contemporânea, logo profana (aqui equivalente de vulgar) e profanadora. Assim, a aparição de uma ideologia religiosa tem por efeito relegar os antigos mitos ao estado de magia ou de feitiçaria *Como observa Weber, é a supressão de um culto sob a influência de um poder político ou eclesiástico, em prol de uma outra religião, que reduzindo os antigos deuses à condição de demônios, deu origem no curso do tempo, à oposição entre religião e magia.*¹⁶⁸

Da mesma forma Lévi-Strauss sintetizou sua oposição à dicotomia religião-magia mostrando que “não existe religião sem magia, nem magia que não contenha pelo menos um grão de religião”. Encarando os aspectos humanos da construção religiosa, Lévy-Strauss assumiu a dialética entre a mesma e as práticas mágicas que conferem ao homem a crença de que pode agir no determinismo natural, modificando a natureza segundo os seus interesses: “A noção de uma supernatureza existe para uma humanidade que atribui a si mesma poderes sobrenaturais e que, em troca, empresta à natureza os poderes da super-humanidade.”¹⁶⁹

Na história das religiões de matriz italiana, Ernesto de Martino tratou magistralmente da magia. Extremamente crítico do trabalho etnográfico do século XIX, o qual, em sua opinião, revelou muito mais sobre o ocidente do que as crenças e valores dos chamados “primitivos”, de Martino assumiu, neste sentido, as ideias de Shirokogoroff:

Se o observador toma como ponto de partida para as suas comparações o “standard” de normalidade ou de anormalidade do seu próprio meio étnico, ele provavelmente encontrará muito maior anormalidade em um grupo estrangeiro que no seu grupo.¹⁷⁰

¹⁶⁷ BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001, p. 66.

¹⁶⁸ Idem, p. 44. (sem grifos no original)

¹⁶⁹ LÉVY-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. Campinas: Papirus, 1989, p. 247 [1962]

A lembrança de Lévy-Strauss é pontual, referindo-se ao posicionamento frente às relações magia-religião. Obviamente não significa um endosso ao estruturalismo.

¹⁷⁰ DE MARTINO, Ernesto. Op. Cit., p. 195.

Sendo assim, de Martino propõe uma abordagem da magia centrada em um esforço compreensivo, capaz de penetrar no que chama de “drama mágico”. Esse “drama mágico” vem para o autor do reconhecimento da labilidade da existência por parte daqueles que estão inseridos numa percepção mágica do mundo. A existência humana em um mundo dominado pela magia é marcada para de Martino por um constante risco da perda do que chama “ser no mundo”. A inexistência dos princípios de identidade, de não contradição e do terceiro excluído, típicos da lógica formal ocidental¹⁷¹ fazem com que a existência assuma um aspecto particularmente dramático numa existência dominada pela magia para de Martino. A qualquer momento corre-se o risco do ser humano ser outra coisa diferente daquilo que ele percebe como sua presença no mundo. Pode sucumbir aos poderes de alguém, ser atingido por ações mágicas mesmo à distância. A incerteza ronda o cotidiano da magia e os homens precisam recorrer ou a práticas culturalmente à disposição dos mesmos ou aos poderes daqueles que detêm conhecimentos necessários para diminuir esta labilidade da existência. Em situações onde a magia é o horizonte de percepção e representação do mundo os conhecimentos mágicos são a saída capaz de garantir o ser no mundo. Para de Martino esta situação de perigo existencial é tão dramática no mundo mágico que “a própria presença pessoal, o ser no mundo, a alma pode fugir da sua morada, ela pode ser encantada, roubada, comida, etc., pode vir a ser um pássaro, uma borboleta, um sopro de ar”. Ou ela pode, através de atos também mágicos, ser “abrigada, protegida, recuperada, ou ela pode ser retida, fixada, localizada.”¹⁷² A abordagem de Ernesto de Martino, centrada na empatia com o mundo mágico, ao mesmo tempo em que foge dos aspectos caóticos da magia, existentes na sociologia das religiões herdeira de Durkheim, bate de frente com a noção de uma mentalidade pré-lógica, típica de Lévy-Bruhl. Para De Martino não só Lévy-Bruhl, ao tentar explicar a “mentalidade primitiva” governada pela “lei de participação”, mas os trabalhos etnográficos do século XIX chegam apenas a um momento do drama mágico, atingem somente ao que o autor chama de “perigo de não ser”. Por falta de empatia, imersos nos preconceitos ocidentais, nos princípios da lógica formal, insistindo em um tipo de mentalidade, ou na estrutura psíquica dos “primitivos”, esses trabalhos não chegam a explicar o que de Martino propõe como essencial em sua investigação: o resgate deste perigo de não ser no mundo através de ações mágicas. A este respeito de Martino interpreta um relato de Hadson citado por Frazer¹⁷³. Em direção completamente oposta às interpretações de Frazer, de Martino, evidencia uma solução culturalmente definida para impedir a perda do não ser:

A.C. Hadson conta que um turik (bornéu) se recusava a separar-se de algumas pedras em forma de gancho, uma vez que estas seguravam sua alma e a impediam de deixar seu corpo. *Esta pequena narrativa psicológica, bem instrutiva na sua*

¹⁷¹ Obviamente que esta constatação está em total oposição à ideia de uma “mentalidade pré-lógica” conforme aparece em Lévy-Bruhl.

¹⁷² DE MARTINO, Ernesto. Op.Cit., p. 98

¹⁷³ De Martino identifica o relato em **Taboo and the perils of the soul**, p. 30.

*simplicidade, nos introduz em um dos temas mais importantes do mundo mágico, o perigo de perder sua alma e de poder resgatá-la deste perigo.*¹⁷⁴

Na pesquisa ora em andamento a percepção do drama mágico a que se refere Ernesto de Martino é endossada com a devida ressalva de tornar claro que o seu objeto de investigação não é um meio onde a magia represente o horizonte último ou monopólico de captação e representação do mundo. O objeto deste Projeto é a produção escrita de escritores umbandistas, os quais, embora valorizando a saliência da magia na estruturação da nova religião, inseriam-se em um meio social marcado justamente pelo reconhecimento institucional, não só da oposição entre magia e religião, mas da marginalização e penalização das atividades mágicas. Neste sentido é explícito o Código Penal de 1890 ao condenar, no seu artigo 157 a prática do “espiritismo, da magia e de seus sortilégios, usar de talismãs e cartomancias para despertar sentimentos de ódio ou de amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim para fascinar e subjugar a credulidade pública”¹⁷⁵.

Os escritores da Umbanda que recorreram à literatura mágico-ocultista europeia em suas obras doutrinárias obviamente que estão inseridos em uma sociedade, na qual existe uma realidade tensional entre os agentes que se vinculam ao sobrenatural, um campo religioso na acepção de Bourdieu. Obviamente, não reproduzem integralmente o comportamento das populações imersas no drama mágico como “koinomia” simbólica, capaz de dar sentido último ao comportamento social, como foi estudado por de Martino. Estão longe de reproduzirem, portanto, uma atitude frente a suas crenças e práticas, como a detectada entre os azande por Evans-Pritchard. O zande, para este autor, “atualizava suas crenças mais que a intelectualizava”, justamente por estar inserido em uma sociedade que o condicionava a exprimir suas crenças “mais em comportamentos socialmente controlados que em doutrina”.¹⁷⁶ Diferentemente deste exemplo, proponho que os intelectuais da umbanda justamente jogaram-se ao esforço exegético e à palavra escrita, como formas de credenciar a magia revelada nas práticas cotidianas da umbanda. Neste Projeto, abordo a palavra escrita e as tentativas exegéticas desses intelectuais como respostas à tendência detectada por Montero, no sentido de produzirem o contradiscurso da marginalização da magia, por reconhecerem a saliência da mesma na nova religião. Sendo assim, o drama mágico estudado por de Martino, serve, neste Projeto, de esforço compreensivo para penetrar na cognição do universo mágico no qual se moviam os intelectuais da umbanda, sem pretender que estes percebiam o mundo, representavam-no e se comportavam de forma

¹⁷⁴ DE MARTINO, Ernesto. Op.Cit., p. 97. (sem grifos no original)

¹⁷⁵ DECRETO N. 847 – 11 DE OUTUBRO DE 1890. Disponível em: <http://www6.senado.gov.br/legislacao/ListaPublicacoes.action?id=66049> . Acesso em 01 de março de 2012, [s.d]

¹⁷⁶ EVANS-PRITCHARD, E.E. **Bruxaria, oráculos e magia entre os azande**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005, p. 61

idêntica às narrativas veiculadas por de Martino, cuja ausência total dos princípios da lógica formal ocidental era o seu marco distintivo. Portanto, a recorrência à ideia de um drama mágico como propõe de Martino aparece neste Projeto de forma seletiva. Ela é funcional para a compreensão do “ethos” da magia, mas nunca como realidade capaz de dizer respeito à sociedade como um todo. Se há, no presente e no passado, lugar para o magismo na sociedade brasileira¹⁷⁷, entretanto, no período estudado por este Projeto, este lugar não comprova uma situação sociocultural na qual o agente mágico identifica-se como autoridade última. Como no caso do xamã, que quando falha, em uma sociedade clânica, que reconhece horizontalmente os seus poderes, expõe a sociedade inteira ao perigo¹⁷⁸. Portanto, a magia existente no cotidiano umbandista, difundida por sua literatura doutrinária e estudada neste Projeto, acompanha a complexificação do mercado religioso em processo acentuado no século XX. Ela está à disposição de um público não necessariamente disposto à “compra-la”¹⁷⁹, assim como a Umbanda é mais uma opção religiosa entre as opções apresentadas. Desta maneira, a magia que a Umbanda pratica e veicula através da sua literatura doutrinária, se está relacionada com práticas extremamente familiares ao universo cultural de boa parte da população brasileira, longe está de refletir uma situação de comodidade absoluta como produtora de bens simbólicos. A luta dos dirigentes e escritores da umbanda no período estudado parece ter sido justamente esta: afirmar uma religião na qual a recorrência à magia ia de encontro ao seu enquadramento e interdição por não desprezíveis agentes reconhecidos socialmente.

Principais Publicações relacionadas a este Projeto:

-ISAIA, Artur Cesar. Les intellectuels de l’Umbanda et le nationalisme des années 1930 e 1940.

Brésil(s) Sciences Humaines et sociales. Paris, 1(1): 169-189, 2012.

-ISAIA, Artur Cesar. O Espiritismo no século XIX: trajetórias, conciliações e parcerias culturais. In: MARANHÃO FILHO, Eduardo M. de A (org.). **Religiões e Religiosidades em contextos.** São Paulo: Fonte Editorial, 2013.

-ISAIA, Artur Cesar. Misticismo e psiquiatria em Xavier de Oliveira. In: BENATTE, Antonio Paulo; CAMPIGOTO, José Adilçom (orgs.). **Religião & Cultura.** Guarapuava: Unicentro, 2013.

-ISAIA, Artur Cesar. Umbanda no Rio Grande do Sul: o esforço pela representatividade social nos primórdios de uma religião. In: WEBER, Beatriz; ZANOTTO, Gizele. **Religiões e**

¹⁷⁷ Há lugar, obviamente, também na sociedade europeia, na qual se inserem as obras literárias recorrentes entre os escritores umbandistas.

¹⁷⁸ DE MARTINO, Ernesto. Op.Cit., p.122. Nesse sentido, de Martino cita mais uma vez Shirokogoroff: “O xamã domina os espíritos e livra de sua atuação os membros da comunidade. Quando o xamã falha os espíritos ficam livres e como não há quem os controle, eles começam a possuir os membros do clã e produzir efeitos danosos. Por exemplo, um caçador não será mais capaz de matar os animais.” Ibid., p. 122.

¹⁷⁹ Sobre as oposições entre monopólio e mercado religioso, ver: BERGER, Peter. Op.cit., p. 119.

religiosidades no Rio Grande do Sul. Espiritismo e Religiões Mediúnicas. São Paulo: ANPUH, 2013.

-ISAIA, Artur Cesar. Evolução, ciência e Religião: o diálogo entre Burckert e Dawkins. In: ALMEIDA, Néri de B; SILVA, Eliane M. da. (orgs.). **Missão e Pregação.** São Paulo: Fap-Unifesp, 2014.

-ISAIA, Artur Cesar. A Umbanda como projeto de nomeação da realidade. *Revista Brasileira de História das Religiões.* 7(21): 115-129.

-ISAIA, Artur Cesar; TOMASI, Julia M. Sepultando seus entes: os rituais católicos de morte em Florianópolis na contemporaneidade. *Mouseion.* (17): 11-23, 2014.

-ISAIA, Artur Cesar; ANDRADE, Solange Ramos de (orgs.). Dossiê: Memória e História das Religiões: Perspectivas Interdisciplinares. *Mouseion.* (17), 2014.

-ISAIA, Artur Cesar. O universo mágico no Espiritismo de Umbanda. *Revista Brasileira de História das Religiões.* 5(15): 47-60, 2013.

-ISAIA, Artur Cesar. Umbanda: a exegese da magia. *Revista Brasileira de História das Religiões.* 5(14): 71-81, 2012.

-

3.Esforço Conclusivo

Como inicialmente escrevi neste Memorial Descritivo, meu trabalho na UFSC privilegiou algumas escolhas profissionais e humanas. Penso que é muito difícil abarcarmos a totalidade de experiências profissionais que integram o horizonte de nosso ofício. Particularmente na docência universitária essa dificuldade aparece relacionada até mesmo (porque não?) a idiosincrasias, gostos pessoais e às próprias necessidades de trabalho, que se impõem (e às vezes se chocam com nossas inclinações). Tenho a ventura de integrar o corpo docente de uma Universidade como a UFSC e de um Departamento, como o de História, no qual pude desenvolver minhas inclinações profissionais e colocar à disposição da comunidade acadêmica um trabalho plenamente identificado com minhas escolhas. Os anos que tenho integrado o Departamento de História da UFSC enriqueceram-me profissional e humanamente e me possibilitaram um trabalho que, a um só tempo, pode ir ao encontro de minhas opções como pesquisador e docente, possibilitando-me também levar adiante um necessário retorno social, sem o que nossa vida acadêmica não teria o menor sentido. Socializar pesquisas, indagações teóricas, leituras, trabalho com fontes históricas, ao longo desses anos têm me possibilitado, bem mais do que meras atividades profissionais e acadêmicas: representaram e representam um exercício de aprimoramento humano, não apenas meu, mas de alunos e orientandos. Penso que

essa rica troca, que em muitos momentos extrapolou as fronteiras meramente universitárias, indo ao encontro de um público bem maior, representa a gratificação maior de minha atividade acadêmica.

