

Uma história das religiões de matrizes africanas no Rio de Janeiro: memória coletiva e reordenação social no pós-abolição

PEDRO GUIMARÃES PIMENTEL¹

Colégio Pedro II

Resumo: Com o objetivo de revisitar as principais contribuições feitas por Renato Ortiz no estudo da emergência histórica da Umbanda, este trabalho busca uma interpretação do cenário religioso carioca no contexto pós-abolição, marcado pela reordenação social e o convívio de distintas práticas religiosas. Traz como principais fontes relatos de jornais de época e estabelece uma crítica às teses de “desajustamento social” e “desagregação da memória coletiva” que se tornaram marcantes no estudo da formação das novas religiões de matrizes africanas no Rio de Janeiro.

Palavras-chave: Umbanda; memória coletiva; Rio de Janeiro.

Abstract: This paper aims to review the most important contributes offered by the Renato Ortiz's studies about the emergence of *Umbanda*, establishing an historic interpretation of the religious scenario in Rio de Janeiro after the abolition of slavery, characterized by the social reordering and the distinct religious practice coexistence. Brings as primordial fonts “newspaper reports” and make a several review to the thesis of “social maladjustment” and “collective memory disaggregation” that became a mark to the studies of formation of new African matrices religiousness's in the city of Rio.

Key-words: *Umbanda*; collective memory; Rio de Janeiro.

Recebido em 28/02/2018 e aceito em 13/07/2019.

1. Professor de História do Colégio Pedro II; doutorando em Políticas Públicas e Formação Humana – UERJ. Este trabalho é uma parte do quarto capítulo da minha dissertação defendida no Programa de Pós-Graduação em História Social da PUC-Rio em 2013, sob o título “Emergência e Legitimação da Linha Branca de Umbanda e Demanda: conflitos ideológicos na conformação teológica – 1890-1941”.

Introdução

Desde que João do Rio resolveu investigar - a serviço do jornal *Gazeta de Notícias* - as religiões que se praticavam em cada recanto da cidade, que uma valiosa documentação histórica se tornaria, primeiro, um famoso folhetim de notícias. A popularidade dessas reportagens foi tão grande que, logo em seguida, o mesmo diário daria início à publicação de “retratos” de famosos pais-de-santo e feiticeiros (FARIAS, 2010).

“- Quem através da calma do semblante lhes adivinhará as tragédias da alma?”

João do Rio surpreendia-se - e aos próprios leitores - com sua cidade que “como todas as cidades nestes tempos de irreverência, tem em cada rua um templo em cada homem uma crença diversa.” (JOÃO DO RIO, 1904, p.1).

O Rio de Janeiro de 1904, ano em que o jornalista-investigativo conclui seus relatos, “pululava de religiões” num cenário tenebroso aos olhos do *flanêur*. Antônio, seu principal depoente e interlocutor, iria ciceroneá-lo pelos mais estranhos mundos:

São swendeborgeanos, pagãos literários, fisiólatras, defensores de dogmas exóticos, autores de reformas da Vida, reveladores do Futuro, amantes do Diabo, bebedores de sangue, descendentes da rainha de Sabá, judeus, cismáticos, espíritas, babalaôs de Lagos, mulheres que respeitam o oceano, todos os cultos, todas as crenças, todas as forças do Susto. (JOÃO DO RIO, 1904, p.1)

O cenário era vasto e interminável. Os personagens, muitos deles de existência duvidosa como o próprio Antônio; mas o fascínio foi grande e não era a primeira vez que a imprensa se envolvia nos assuntos da religião. Aliás, o papel da imprensa era amplo, servindo claramente a todos os

clientes: ora anunciava “garrafadas” e remédios espirituais de “feiticeiros” (ou médicos), ora relatando a “barbárie” e a “selvageria” que assolava os bons costumes cariocas e faziam das religiões populares uma das marcas do atraso e da incivilidade brasileiras.

Grandes literatos e poetas emergiriam saídos de colunas de jornais, descrevendo o Rio de Janeiro, o Brasil e as peripécias do ser humano: Machado, Alencar, Bilac, Barreto... Iguamente se difundiria uma ciência jurídica, outra médica e mais uma sociológica: Nina, Romero, Freyre.

Apenas dezesseis anos após a abolição jurídica da escravatura tomavam corpo as observações de João do Rio. Uma cidade em expansão demográfica, territorial e produtiva.

O “mundo dos feitiços” - descrito pelo cronista - era onde grassavam todos os males da mestiçagem e da raça, no pensamento da elite branca que se aburguesava, substituindo a aristocracia rural e a monarquia no controle e comando do Estado brasileiro.

Pedro II e toda a corte já haviam se refugiado em terras do estrangeiro, todavia muitos monarquistas haviam sobrado por aqui, fossem entre funcionários públicos, barões do café ou mesmo entre os libertos. O imperador e a ex-futura imperatriz tiveram suas imagens popularizadas entre os antigos escravizados, ganhando fama de defensores em alguns momentos.

Uma proletarização incompleta encontrava na cor da pele a distinção da ascensão social que se difundia pela pregação de republicanos, liberais, positivistas e “homens de ciência”.

Imigrantes europeus para embranquecer o país competiam «livremente» com os «negros» e brancos pobres pelos poucos postos de trabalho - árduo e «índigno» - e pelo parco pão de cada dia. Residiam em cortiços, «vilas operárias», subiam os morros em barracão de zinco, ou

abrigavam-se nos ainda remanescentes e temidos quilombos, territórios de resistência e de mão-de-obra barata.

E naquela terra encharcada e fumegante, naquela umidade quente e lodosa, começou a minhocar, a esfervilhar, a crescer, um mundo, uma coisa viva, uma geração, que parecia brotar espontânea, ali mesmo, daquele lameiro, e multiplicar-se como larvas no esterco. (AZEVEDO, 1997, p.5)

Máquinas gigantes rasgavam a cidade - as casas e quem estivesse dentro - para abrir largas ruas para as carruagens e os carros (assim que estes chegassem ao Brasil).

Belas ruas iluminadas com querosene e em breve com eletricidade, acompanhavam o arrasamento do Castelo para que o ar fluísse pela cidade e a livrasse dos “miasmas” que provocavam surtos cada vez mais frequentes de febre-amarela, tuberculose e varíola.

“A Avenida... parece-me que a vejo acabada, ampla e formosa, com as suas árvores, os seus palácios, as suas lâmpadas elétricas, os seus refúgios, e cheia de uma multidão contente e limpa. Ainda não é realidade: mas já não é sonho”, dizia Bilac na *Gazeta de Notícias* em dezembro de 1903.

Cartão-postal da modernidade brasileira, a cidade do Rio de Janeiro se civilizava e progredia, nem sempre nessa mesma ordem e nem tanto a terra quanto ao mar.

Ao lado da proletarização da massa liberta, pulverizava-se a divisão do trabalho e acirrava-se a competição, desde o exercício legal de uma nova medicina até o ambulante que carregaria as provisões dos navios que acabara de aportar.

Pelo “monopólio dos bens de salvação” também competiriam padres, espíritas kardecistas, feiticeiros, macumbeiros, fisiôlatras e médicos. Uma senhora da alta sociedade que estivesse à procura de um bem - ou de

um mal - facilmente encontraria consolo e eficiência em diversos serviços prestados, muitos deles anunciados amplamente nos grandes jornais de circulação.

A “peste chamada gangau d’África, que a população chamava feitiçaria e que nada mais era do que envenenamento”. (FREYRE, 1977, p.510).

Mas era preciso ser matreiro e rápido, antes que este mesmo jornal denunciasse as “barbaridades” de um “culto fetichista”. E pela voz de comando dos delegados, os soldados policiais não fizessem uma incursão para buscar e apreender todos os tipos de instrumentos e materiais “exóticos” que só serviam para devassar a “credulidade pública” e retirar dos trilhos do progresso a nação brasileira. Longos e intermináveis processos eram instaurados, culpando-se ao final a galinha, pela macumba.

Quem desviasse a atenção - ou o “bom senso” - poderia ser vítima de um malandro, de um gatuno, de um capoeira ou de um cafetão. Quem não fosse esperto, a “carrocinha” levava e passaria algumas noites no xadrez; destino menos inglório do que ser abatido por um de outra malta: por isso usava-se seda, que a navalha não cortava.

Enriquecer era o grande negócio do *siècle nouveau*. Papel moeda que não valia nada da noite para o dia arrasava o sonho de muitos postulantes a capitalistas e empreendedores. O Estado contraía altas dívidas com os ingleses justamente para sanar as próprias despesas do Tesouro Nacional.

De vez em quando, neles [agrupamentos] se abriam sinuosos sulcos, por onde, coleando, se esgueiravam azafamados, ligeiros e jeitosos, corretores e, sobretudo, zangões, estes em número incalculável, de todas as idades, rubros, banhados em suor, com o chapéu caído sobre a nuca e o lenço em torno do pescoço como babadouro, a gritarem compro, vendo, sem particularizarem o que pretendiam comprar ou vender. “Duzentas Repúblicas”, anunciava um com insistência e esganiçada grita. “Quanto?” “83.” “Estão fechadas.” E rápidas se escreviam as notas em pedacinhos de papel ou

nos punhos postigos da camisa, cheios já de algarismos, enquanto mil sinais trocados no ar, mal esboçados, simples piscadelas de olho, encetavam grossas negociações ou de todo as concluíam. (TAUNAY, 1890 p.20)

Era preciso também sanear a cidade. Quanto mais estrangeiros morriam, menos estrangeiros viriam. Mais negro ficaria o Brasil. A tuberculose, até que poderia se deixar para depois. Enquanto a febre-amarela matava os estrangeiros, a tosse sangrenta matava os negros.

Diversas experiências forjariam a consciência do escravo na passagem dura e fugidia para a liberdade. Algumas serviriam, outras não, ao encarar a nova sociedade que a República ousava construir e que, em diferentes medidas, a população teimava em resistir.

A integração das classes na sociedade brasileira, inverso do que se costuma concluir na difusão da cultura liberal e capitalista, provocaria dubiedade e contradições irreparáveis na transformação da elite aristocrática e senhorial em burguesa e dos brancos pobres, negros libertados e estrangeiros em proletários.

Muita coisa se acomodaria em coronéis e oligarquias por um lado e malandros e indesejáveis por outros. Até que se forjasse uma dinâmica mais adaptada às ideias do que à própria realidade, o voto, por exemplo, era de cabresto e o vagabundo prisioneiro.

Reordenação social e memória coletiva na cidade pós-Abolição

A narrativa precedente teve por objetivo introduzir o tema deste trabalho: o cenário religioso carioca, do qual surgem novas religiosidades de matrizes africanas, e sua relação com a cidade transformada pela Abolição.

Abordaremos questões sobre a dinâmica e as relações de trabalho no novo século carioca, bem como a estrutura urbana e social que nos levam a divergir dos pressupostos de “desagregação social” e “desagregação da memória coletiva” apresentados por Roger Bastide e Renato Ortiz, duas grandes referências para o estudo histórico das religiões de matrizes africanas.

Durante o século final da escravidão, além do aumento considerável de grandes ou pequenas revoltas e insurreições escravas Brasil a fora, cidades como o Rio de Janeiro produzirão em seu interior, de acordo com Chalhoub, uma outra cidade, esta “negra” instituída por escravizados libertos e negros pobres da Corte. Com efeito, esta metáfora territorial engendrada pelo autor permite com que compreendamos a dinâmica da produção da experiência de liberdade no escravismo urbano:

A cidade negra é o engendramento de um tecido de significados e de práticas sociais que politiza o cotidiano dos sujeitos históricos num sentido específico - isto é, no sentido da transformação de eventos aparentemente corriqueiros no cotidiano das relações sociais na escravidão em acontecimentos políticos que fazem desmoronar os pilares da instituição do trabalho forçado. (CHALHOUB, 1989, p.186)

Com a Abolição em 1888, apenas o estatuto conceitual do trabalhador será modificado: da condição de escravizado para a de potencialmente assalariado, já que os postos de trabalhos continuarão sendo ocupados pelos mesmos agentes, a não ser quando entra em cena a competição com o imigrante recém-desembarcado.

À mudança de estatuto conceitual, soma-se uma mudança na condição jurídica de grande impacto na realidade do trabalhador. De escravizado, ou liberto (ou ainda forro) tais indivíduos, sobremaneira aqueles que não

encontravam nos meios “legais” uma ocupação que garantisse a sobrevivência, tornar-se-ão “vagabundos”, “malandros” na legislação penal modificada em 1890.

A chegada maciça de imigrantes iria, nas primeiras décadas da República, aprofundar ainda mais o quadro de exploração. No entanto, não somente o aumento da competição que iria provocar, principalmente para os “homens de cor”, um aprofundamento no grau de marginalização *do e pelo* trabalho. A elaboração, difusão e popularização de um conteúdo racista da imigração (enquanto política pública e estatal) definiria o paradoxo da *proletarização* do negro: destituído da condição de coisa (propriedade, mercadoria) manter-se-ia, por um longo período, ainda, marginalizado da condição de “classe”; é a formação do que Darcy Ribeiro chama de “classes oprimidas” (1995, pp.209-215)

A “questão racial” ao mesmo tempo que impede a tomada linear da “consciência de classe” (explorada) provoca o protesto irremediável contra um estatuto social racista, antagônico ao liberalismo clássico, mas que amplia(ria) a revolta e a insurreição contra o modelo brasileiro. Por parte da classe dominante, é exigido que se mantenha racista e burguesa, com todas as estratégias de legitimação, técnicas de dominação, convencimento e alienação e, principalmente, incremento substancial e cruel dos aparelhos repressivos.

Por isso a “integração do negro [das raças] numa sociedade de classes” forma um par dialético com uma *integração das classes numa sociedade de raças*.

Esta formulação é tributária do pensamento de Florestan Fernandes, em seu indelével estudo *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*, que explicita, assim, a complexidade desse processo: “a *situação de raça* da “população de cor” ainda não corresponde, estrutural e funcionalmente, às possíveis *situações de classe* segundo as quais se configura, morfológica e

dinamicamente, a ordem social competitiva.” (FERNANDES, 2008, p.567).

Renato Ortiz, discípulo conceitual de Fernandes defende, ao refazer o “quadro sócio-histórico” do momento de emergência da Umbanda (tema principal de sua pesquisa), a ideia de uma “desagregação social” e uma “desagregação da memória coletiva”. Uma análise comparada das obras de Ortiz e Fernandes, acrescida de cotejamentos com as teses de Roger Bastide (1989) evidencia uma filiação maior ao pensamento do autor francês do que com o do brasileiro, uma vez que toda a complexidade do trabalho de Fernandes - mesmo que, eventualmente alguns conceitos terminologicamente sejam sinonimizados, como “desajustamento” e “desagregação” – fica de fora do estudo de Ortiz.

É certo que Florestan Fernandes argumente sobre um «desajustamento», em especial do *negro* com o fim da escravidão e o rápido crescimento urbano alicerçado na ideologia do progresso liberal. Contudo, tal formulação é distante da argumentação encontrada em Ortiz. Vejamos:

é sobretudo a dominação simbólica do branco que acarretará o desaparecimento ou a metamorfose dos valores sociais negros; eles tornam-se caducos, inadequados a uma sociedade ‘moderna’. (...) A expansão da cidade, destrói a herança cultural negra que se conservara durante os séculos de colonização. O negro torna-se marginal, alcoólatra, criminoso. (...) A desagregação realiza-se em dois níveis: desagregação social do regime escravocrata que atinge todos os indivíduos da sociedade, e desagregação da memória coletiva negra. (ORTIZ, 1978, pp.24-26)

Já em Florestan Fernandes:

Primeiro, as orientações urbanas do crescimento econômico e sócio-cultural da cidade não favoreciam - ao contrário, solapavam e impediam - a persistência da parcela da herança cultural que poderia servir de fulcro para a reorganização integrada e autônoma dos padrões de existência do negro,

conforme uma configuração civilizatória rústica. Segundo, essas orientações não eram suficientemente fortes, envolventes e plásticas para produzir efeitos análogos noutras direções, o que facilitou (e até estimulou) a perpetuação de um horizonte cultural tradicionalista, de conteúdo pré-letrado e de sentido anti-urbano que logo se converteu no fator invisível e fatal do bloqueamento, da inércia e do malogro do negro na história cultural da cidade. Os demais grupos étnicos, nacionais ou estrangeiros, também eram portadores de uma herança rural e também a perpetuaram parcialmente. Contudo, eles tiveram chances de se entrosarem, mais ou menos, com as “exigências da situação”, modernizando seus estoques de ideias, de comportamentos ou de valores nas áreas vitais à participação vantajosa nas tendências e nos proventos da urbanização. A participação marginal e improficua nos papéis socioeconômicos de real importância estratégica excluía o negro, como “agente” ou “beneficiário” do crescimento urbano. Essa exclusão, por sua vez, acentuou e agravou o isolamento econômico, social e cultural do negro, aumentando sua dependência e, provavelmente, o seu apego a uma herança sociocultural imprópria e desvantajosa. Os efeitos acumulativos dessa interação de fatores se encadearam de tal modo que fizeram do elemento negro o único agrupamento humano da cidade em que não se revela um mínimo de sincronização entre as tendências e os produtos da “urbanização”, da “mobilidade social” e da “secularização da cultura”. (FERNANDES, 2088, pp.86-87)

Se todos estes últimos conceitos expostos por Fernandes foram considerados ideais - de um projeto de cidade civilizada, liberal, burguesa e progressista - o autor tem razão. Por outro lado, se tais conceitos possuem em si um conteúdo histórico-analítico, é preciso que apontemos algumas divergências.

Em primeiro lugar é preciso relativizar, para o momento histórico em questão, a oposição campo/rural *versus* cidade. Durante todo o século XIX e até princípios do XX, o espaço citadino convivia com a urbanidade e a ruralidade. Somente as áreas centrais, de maior densidade populacional,

se eximiam de configurar um espaço de produção agrícola. Fazendas, chácaras, sítios e quilombos não distavam muito desses espaços e estavam localizados hoje, no Rio de Janeiro, em bairros como a Tijuca, Copacabana, Irajá e Méier. Mesmo as ocupações das encostas dos morros e das áreas suburbanas não entrariam, completamente, em antagonismo “conforme uma configuração civilizatória rústica”.

A cidade, com sua reformulação ditada pelo progresso, também ver-se-á transformada por aqueles que o mesmo progresso alijava, fosse pela especulação do valor do solo ou pelo acirramento da competição econômica. Conscientemente, os que resistiam aos efeitos da modernização também empreenderam suas reformas urbanas, mesmo que não sistematicamente planejadas, impulsionadas antes pela necessidade premente da sobrevivência.

Portanto, é de se questionar um “sentido anti-urbano”, se nos pautamos pelas considerações históricas e não ideais. A aceitação tácita das proposições de Fernandes encontradas no trecho citado poderia fazer com que retornássemos a ideia de um “enquistamento social” de Bastide², ao considerar como determinantes históricos “o apego a uma herança

2. “Parafraseando Pasteur, poder-se-ia dizer que quando entra em seu sindicato, em seu grupo profissional ou quando vai ao mercado, fecha a porta de seu *pegi* e, da mesma forma, quando entra no *pegi*, deixa na entrada suas vestimentas de brasileiro, sua mentalidade em contato com o capitalismo, por uma economia baseada no dinheiro e por uma sociedade fundamentada em modelos ocidentais. Este “corte”, do qual se encontrará, demais, equivalentes entre os “evoluídos” dos terreiros africanos, nada apresenta de doloroso, não é um rasgão ou uma automutilação. É, pelo contrário, a solução mais econômica ao problema da coexistência pacífica de dois mundos numa única personalidade. O *candomblé* graças a ele pode assim resistir vitoriosamente aos assaltos da sociedade-ambiente que podiam se organizar contra ele.” (BASTIDE, 1989, p.238). Para Bastide, seria possível ‘despir-se’ de uma “cultura”, de um “modelo civilizatório”, para se apropriar de outro. Neste “corte”, como quer Bastide, é possível aos indivíduos, mesmo numa sociedade de classes, pertencerem à “civilizações” diferentes. A ponte de passagem, privilegiadamente, é a religião. De algum modo, tal instituição, estaria, pelo menos no caso do *Candomblé*, isenta das pressões externas que levariam à “atomização”, ao “esfacelamento”, ou à “desagregação”.

sociocultural imprópria e desvantajosa”.

Tal sentido se assemelha a uma concepção de “apolítico” ou “pré-político” das reivindicações e formas de adaptação à realidade pujante. É possível que as “chances” realmente não oferecidas ao “elemento negro” fizessem com que seus “padrões tradicionalistas” em médio prazo produzissem críticas e questionamentos mais contundentes do que àqueles “grupos étnicos” que “se entrosaram” ao sistema.

Em outro aspecto “o malogro do negro na herança cultural” da cidade, se realmente assim se deu, deve-se, sobretudo, a processos de expropriação e repressão, oriundos, respectivamente, do avanço da indústria cultural da música e do repetido conteúdo racista da moralização dos costumes, que via no “elemento negro” e em todas as suas expressões o mal a ser extirpado do Brasil que se civilizava. Tal associação, sem dúvida é aparentemente contraditória.

E é o próprio autor que, mais adiante, garante que o “viver na cidade” significava uma vitória contra uma possível “demonstração de fraqueza”, já que a resistência pela permanência poderia, de algum modo e em algum dia, lograr bom frutos. Florestan Fernandes, através de todo seu estudo amplia este debate e oferece, ao investigador atento, diversas outras argumentações e fontes que permitem um entendimento mais amplo e menos determinista como o exposto pelo estudo de Ortiz.

Importante contribuição se faz em pensar a resistência ao novo modelo de trabalho, não como caractere genético ou racial como queria os “homens de ciencia” da sociologia que o precedera meio século, mas como adaptação consciente àquilo que estava, de alguma maneira, possibilitado pela nova ordem societária:

a indolência, o desinteresse pelo trabalho, a resignação, o alheamento diante de obrigações elementares imperativas, a diferenciação sociopática do comportamento, etc.

respondiam, alternativamente (e às vezes de maneira simultânea) às dificuldades que emergiam, continuamente, em cada situação de convivência. (FERNANDES, 2008, p.267)

A barreira da “raça”, sem dúvidas, é um agravante na complexificação do reordenamento social do antigo escravo. Todas as transformações rápidas da cidade e o aumento da competição por trabalho se somariam negativamente à “questão racial” produzindo um aviltamento das relações sociais. Florestan Fernandes define, assim, as dificuldades de sociabilização na nova estrutura:

Prendia-os [a desorganização] a um acervo de bens culturais e de técnicas sociais contraditórios, com frequência obsoletos ou inconsistentes, diante das exigências da situação histórico-social. Afastava-os da tomada de consciência e de posição em face dessas exigências, desligando-os do curso histórico dos processos de reconstrução social. Isolava-os, em suma, em um mundo material e moral confinado e sufocante, que não conferia segurança nem compensações sociais satisfatórias e, ainda por cima, não fomentava, coerentemente, a conquista dessas coisas. (FERNANDES, 2008, p.280)

Se nos ativermos às experiências de trabalho e de conquista da liberdade por parte daqueles submetidos à condição de escravos, como nos referem Chalhoub e tantos outros autores na historiografia sobre o tema, a argumentação de Fernandes ganha em vitalidade histórica. Isto é, até o final da década de 1880, a liberdade se alcançava pela alforria, pela morte do senhor, pela fuga para quilombos, pela revolta e pela insurreição; e o trabalho não era condição de sobrevivência, era, sobretudo para os escravizados arrolados nas lavouras, um atentado contra a mesma.

Tais experiências formariam uma consciência, uma memória e uma cultura que se chocavam com a nova disposição da sociedade, na qual a

liberdade – enquanto ideal de trabalho – paradoxalmente, é prejudicial e não glorificante: o trabalho livre é compulsório. Portanto é de se supor uma *agregação* da memória coletiva e não seu contrário. Um apego a um passado recente em que as experiências sociais produziam algum efeito (ou sentido) positivo. Parte dessa memória terá participação decisiva no condicionamento de formas culturais de resistência, tais como as expressões de religiosidades.

O ataque à “memória histórica da busca da liberdade”, como afirma Chalhoub, levado a cabo pelos republicanos ao “perseguir capoeiras, demolir cortiços, modificar traçados urbanos – em suma, ao procurar modificar o sentido do desenvolvimento da cidade” deveria produzir antes uma coletivização e um ordenamento daquela memória – tendo diversas formas de expressão, dentre elas as práticas religiosas – do que uma completa desagregação como quer Ortiz.

Evidente que prisões, destruições de locais de moradia, apreensão de objetos religiosos faziam desaparecer, concretamente, tal realidade material. Mas apontamos para uma prática simbólica – e por muito silenciada – que, de alguma forma, era depositária das antigas experiências e sentidos da produção da existência.

É notório que Ortiz e Fernandes se aproximem em suas afirmações quanto aos efeitos produzidos pela nova ordem no culto da “macumba” e, assim, devemos divergir de ambos:

Fernandes:

À margem das atividades estratégicas para a urbanização dos modos de pensar, de agir e do estilo de vida, acabaram não participando, sequer superficial e esporadicamente das ‘tendências do progresso’. As transformações sofridas pela macumba ilustram cabalmente essas interpretações. Não possuindo autonomia social para se associar através de valores culturais próprios, de cunho autenticamente ‘sagrado’ e ‘tradicional’, a população negra perdeu a possibilidade de zelar pela pureza de seus cultos e acabou assistindo à

perversão da macumba pelo branco. Em consequência deixou de se beneficiar das funções construtivas desses cultos que requerem um mínimo de aglomeração e oferecem ao negro oportunidades de afirmação pessoal ou coletiva, por meio da vida social organizada. (FERNANDES, 2008, pp.85-86)

Ortiz:

No domínio das crenças religiosas, a macumba representa essa desagregação da memória coletiva. No Rio de Janeiro, este culto chega a se organizar em seita, muito embora o processo de sincretismo já se encontrasse em fase avançada. Em São Paulo, entretanto, o ritmo da desagregação social foi tão rápido que as crenças cristalizaram-se em indivíduos, os feiticeiros e mágicos: a religião torna-se magia. (ORITZ, 1978, pp.26-27)

A Morte Branca do Feiticeiro Negro, título da obra de Renato Ortiz, coincide com o argumento de Fernandes de que a população negra assistiu “à perversão da macumba pelo branco.” Florestan Fernandes não foi um sociólogo das religiões como Bastide e, em suas obras, não aparecem discussões aprofundadas sobre a temática. No entanto, nos parece ter colaborado para fincar raízes de uma tradição interpretativa sobre a “macumba”.

A primeira ressalva a ser feita é de que o que se conhece da “macumba” é relativamente vago, escasso de documentação. Fora a etnografia religiosa de Arthur Ramos, algumas referências de membros da Igreja Católica e outros tantos relatos da imprensa (quando acionada para dar conta de cumprir sua função conservadora e moralizadora), nada de mais substancial pode confirmar uma tese de agregação ou desagregação de um culto que, sabe-se lá, como estava realmente “organizado”.

Além disso, já apontamos como a formação de uma cultura de liberdade,

associada com as dinâmicas de trabalho na passagem da escravidão para o trabalho livre, produziria para o negro senão uma “autonomia social”, ao menos “valores culturais próprios”, já que “aglomeração”, evidentemente não era o que faltava na cidade do Rio de Janeiro, nem demográfica, nem cultural.

Cenário e trânsito religioso carioca: elementos para o estudo histórico das religiões de matrizes africanas

A narrativa de João do Rio, em 1904, dá o tom do conflito instaurado:

Toda essa gente vive bem, à farta, joga no bicho como Oloô-Teté, deixa dinheiro quando morre, às vezes fortunas superiores a cem contos, e achincalha o nome de pessoas eminentes da nossa sociedade, entre conselhos às meretrizes e goles de parati. As pessoas eminentes não deixam, entretanto, de ir ouvi-los às baiucas infectas, porque os feiticeiros que podem da riqueza, palácios e eternidade, que mudam a distância, com uma simples mistura de sangue e de ervas, a existência humana, moram em casinholas sórdidas, de onde emana um nauseabundo cheiro.

O que o repórter mais se constrangia em admitir era que todos “nós dependemos do Feitiço. (...) Não há ninguém cuja vida tivesse decorrido no Rio sem uma entrada nas casas sujas onde se enrosca a indolência malandra dos negros e das negras.” As “senhoras, as damas do *high life*” é quem teriam seus nomes achincalhados pelos feiticeiros como Oloô-Teté.

Este é um ponto importante e contrastante que, em suma, reafirma a ideia da contradição e a heterogeneidade das práticas religiosas e seus frequentadores. Os pais e mães-de-santo e tantos outros próceres das tradições africanas ao mesmo tempo em que eram veementemente

combatidos pelos médicos, policiais, delegados, deputados, jornalistas, repórteres, padres e clérigos, recebiam em “suas casinholas sórdidas” as mais distintas personagens das classes altas, em busca de qualquer feitiço que pudesse aplacar suas angústias.

É a partir desse pressuposto que temos a intenção de compreender a ‘fundação’ da Umbanda como uma disputa ideológica de legitimidade e formação de um novo culto, permeada de conflitos de hegemonia que faziam sobressair valores e culturas em detrimento de outras, ou resignificavam expressões e conceitos de modo que se apagassem aqueles indesejáveis.

Claro está que uma força aplicada numa direção não está isenta de ter uma reação em igual medida. No caso das relações humanas esta “igual medida” nem sempre tem a mesma *eficácia*, mas não deixa de ter algum *efeito*. Este é nosso problema aqui: como a Umbanda, em suas diferentes projeções verbalizadas e ritualizadas por diferentes grupos da sociedade carioca, lida com as outras religiões que estão presentes na época, além claro das dimensões econômicas, sociais, políticas e culturais?

Diversos são os relatos que expõem os cultos e seus frequentadores. Em algumas passagens da já citada obra de João do Rio, *As Religiões no Rio* (1904), verificamos:

É provável que muita gente não acredite nem nas bruxas, nem nos magos, mas não há ninguém cuja vida tivesse decorrido no Rio sem uma entrada nas casas sujas onde se enrosca a indolência malandra dos negros e das negras.

As pessoas eminentes não deixam, entretanto, de ir ouvi-los [os feiticeiros] às baiucas infectas...

Eu fui saber, aterrado, de uma conspiração política com os feiticeiros, nada mais nada menos que a morte de um passado presidente da República.

Eu vi senhoras de alta posição saltando, às escondidas, de carros de praça, como nos folhetins de romances, para correr, tapando a cara com véus espessos, a essas casas; eu vi sessões em que mãos enluvadas tiravam das carteiras ricas notas... (pp.10-13)

A Marinha, o Exército, a advocacia, a medicina, o professorado, o grande mundo, a imprensa, o comércio tem milhares de espíritas. (...) A Federação tem 800 sócios e ainda o ano passado expediu 48 mil receitas. (...) Entre a gente educada há um número talvez maior de salas onde estudam o fenômeno psíquico e a adivinhação do futuro, com correspondência para Londres e um ar superiormente convencido. (...) Nas rodas mais elegantes, entre sportsmen inteligentes, lavra o desespero das comunicações espíritas, como em Paris o automobilismo. (p.72);

Com efeito, todas as casas [“baixo espiritismo”] em que entramos, estavam sempre cheias. Na maioria frequentam-nas pessoas de baixa classe, mas se pudéssemos citar as senhoras, as damas do high-lífe que se arriscam até lá, a lista abrangeria talvez metade das criaturas ruidosas que frequentam as récitas do Lírico. (p.76)

Em Arthur Ramos encontramos o seguinte:

Até em regiões que se julgavam imunes das religiões e cultos negros, vários colaboradores nossos tem registrado sobrevivências negro-religiosas e de outras formas de cultura.

(“Folha da Tarde” [Porto Alegre], 28.5.1936) Velhas, pretas, crianças, homens moços, homens brancos, gente paupérrima, gente miserável, uns rotos, outros caracterizados com as cores dos seus santos, todos se esmagavam no meio daquela gritaria.

(“O Globo” [Rio] 15.7.1937) Vão para lá de faróis abrindo riscos de luz na estrada tortuosa aquelas limusines que causam espanto em Irajá” (...) “Gente do povo – operários,

lavadeiras, homens sem profissão – e gente rica costuma aparecer ali para falar a um preto, alto, de voz mansa, gestos lentos. É ele o ‘Pai Pedro’.

Até as residências de gran-finos e as estações de rádio, a macumba já invadiu: “Diário da Noite” [Rio] 31.5.1939 – Magia num palacete da Travessa Navarro – Presos o macumbeiro e a enfermeira – (...) prendeu ali, em flagrante, quando realizava uma sessão de magia negra o macumbeiro Raul Monteiro, que se achava em companhia de varias pessoas, inclusive a enfermeira da Cruz Vermelha Olga de Aguiar a quem atendia.

O público carioca tem assistido até a irradiações de ‘macumbas’. E dizer-se que o Negro tem sido responsabilizado por isso! Uma das estações do nosso broadcasting tem feito mais de uma exibição, para uso turístico, das macumbas dos morros do Rio. Ainda mais: conhecida atriz negra, de passagem pelo Rio, exibiu-se num dos nossos night-clubs em cenas de macumba, que assim adquiriu o prestígio de great-attraction nos números de cabaret... (1934, passim 176-183).

Os mais célebres ‘pais-de-santo’ do Rio são mulatos ou brancos. E as casas de negócio, de ‘macumba’, do Rio e de Niterói estão nas mãos de portugueses. (p.184)

Diferentes autores, reunidos por Edison Carneiro em *Antologia do Negro Brasileiro*, trazem as seguintes informações:

Na extensão do terreiro, pessoas de todas as classes reuniam-se, entravam e saíam da casa em festa. (FILHO apud CARNEIRO, s.d. p.281).

Depois da áurea lei de 13 de maio, porém, generalizou-se a seita [cabula], tendo chegado, entre as freguesias, a haver para mais de 8000 pessoas iniciadas. (NERY apud CARNEIRO, s.d. p.293)

Em outro jornalista investigativo, Leal de Souza, encontramos as seguintes constatações:

É grande, elevadíssimo, o número de médicos que professam o espiritismo. Muitos são médiuns e receitistas; os outros muitas vezes recorrem àqueles medianeiros, considerando-os consultores. (1937, p.15)

Ele [um espírito da Magia Negra] demonstrou de uma feita, a um grupo de curiosos da alta sociedade, a importância de coisas aparentemente insignificantes. (...) Essa magia exerce diariamente a sua influência perturbadora sobre a existência, no Rio de Janeiro. Centenas de pessoas de todas as classes, pobres e ricos, grandes e pequenos, por motivos de amor, por motivos de ódio, por motivos de interesse, recorrem aos seus sortilégios. A política foi e continua a ser dos seus melhores e mais assíduos clientes. (pp.13-14).

É certo que as sessões espíritas não se organizam por classes sociais, porém, os indivíduos de diversas categorias que as constituem ligam-se, mais ou menos, entre si, pelas afinidades. (p.30).

A longa citação precedente, longe de querer cansar o leitor, teve como objetivo identificar, através dos relatos de época – fossem eles de jornais, obras antropológicas, ou até mesmo produções independentes – os indivíduos que compunham as práticas religiosas para as quais dispomos destaque neste trabalho.

Julgamos relevantes todos os trechos aqui expostos por nos fazerem perceber alguns elementos que vêm sendo negligenciados pelos estudos afins. O primeiro deles é da composição “racial” dos cultos. As afirmações de Arthur Ramos, por exemplo, tais como que “os mais célebres pais-de-santo do Rio são mulatos ou brancos” choca-se frontalmente com a tese de Ortiz de que havia apenas “duas opções para a gente de cor”, o Candomblé ou a Umbanda.

A análise da documentação prova exatamente o contrário; à exaustão verificamos que os pais-de-santo ou os terreiros eram procurados, frequentados, quando não solicitados em casa por gente “de todas as classes”, “gente rica”, “gente do povo”, “senhoras”, “damas do *high-life*”, etc. As religiões, como práticas sociais elaboradas e difundidas por agentes históricos reais e dispostos em sociedade – e não anterior a eles – não estão “enquistadas” social, econômica ou culturalmente. Muito menos se dividem em classes sociais, sem que haja possibilidades de trânsito ou frequência múltipla.

É preciso que avancemos no entendimento de tais práticas a partir de outros pontos de vista que não os clássicos tais como “religião dos negros”, “religião dos pobres” x “religião dos brancos” e “religião dos ricos”, ou outras categorias engessadas como estas. Uma instituição (no sentido de instituir, empreender, organizar) religiosa, como um agrupamento de indivíduos, não necessariamente se coloca à margem de outros indivíduos ou grupos. Isto não é obrigatoriamente uma regra do estabelecimento de uma doutrina. A possibilidade da conversão está aí para desmentir qualquer tese neste sentido.

É imperativo que avaliemos historicamente os casos concretos para que possamos compreender a composição social de um culto. Sem quisermos investigar os significados subjetivos de ritos ou símbolos, procuramos nos limitar a *necessidade* do estabelecimento de um culto – num sentido amplo – ou simplesmente a atuação prática de uma prece, uma oração, uma missa, uma consulta espiritual, uma gira ou um ebó³.

3. Os termos desconhecidos da grande maioria dos leitores remetem-se aos cultos de tradição africana. “Gira” ou “engira”, especificamente de origem banto, é o nome dado à cerimônia e “ebó”, de língua fon (nagô-yorubá) é o ato de fazer a oferenda, o despacho, a “macumba”...

Assim sendo, a pergunta que cabe à compreensão da formação histórica dos cultos é *por que eles se formam?* Tal questionamento não impõe respostas teológicas ou de cunho pessoal como “o sentimento que se tem de Deus”, ou a relação que se mantém com o sobrenatural, metafísico, etc... Apenas nos atemos às necessidades materiais que vinculam indivíduos em torno de um culto, esperando respostas concretas daqueles objetos, pessoas ou divindades cultuadas.

Não nos restringimos, quando falamos de necessidades materiais, a simples conquista de objetos palpáveis ou de situações que gerem subsistência no sentido econômico estrito. “Por motivos de amor, por motivos de ódio, por motivos de interesse...” todos são necessidades materiais, da existência humana, concreta e real. É a partir deste conjunto de concepções que ora propomos a continuidade da investigação.

Sendo assim, não é de se espantar que João do Rio tenha visto “senhoras de alta posição saltando, às escondidas, de carros de praça, para correr a essas casas [onde se faziam feitiços]”, ou “sessões [de baixo espiritismo] em que mãos enluvadas tiravam das carteiras ricas notas”.

A procura por parte de pessoas supostamente não praticantes das religiões marginalizadas (pelo pensamento e pelo aparato hegemônico do Estado/Igreja/autoridades policiais) mostra a *eficácia* de tais atividades e nos faz entender que a prática religiosa não sobreviveria sem o afluxo destas pessoas. Isto significa que além da composição social de um culto ser mais difusa do que se convencionou acreditar, a estrutura do pensamento religioso não subsiste calcada a um agrupamento ou classe social, não possuindo pertencimento, também, a uma ideologia restrita.

A religião como produto social participa, pois, da dinâmica das contradições presentes nas sociedades, fazendo parte da totalidade dos conflitos que se dão na mesma.

Como já pode ser percebido, a escolha das citações que ora fizemos abrange práticas diversas à Umbanda e aos cultos de tradição africana. Optamos por selecionar relatos que informassem acerca de práticas adjuntas ao que se constituiria como a Linha Branca de Umbanda e Demanda, fazendo parte de um mesmo campo religioso, o das religiões que lidam com a presença dos espíritos, almas e mortos⁴.

Este recorte tem um duplo objetivo. Se por um lado ampliamos a gama de práticas a serem observadas num campo de disputas no qual a Linha Branca de Umbanda estará presente, não estendemos a investigação, por exemplo, a todas as religiões descritas por João do Rio em sua obra, o que seria um exercício de fôlego impróprio para o momento.

Aos poucos assim estamos desenhando o campo de batalhas no qual estavam inseridas as religiões que aqui discutimos – assim como a Linha Branca de Umbanda. No entanto, não é correto que este cenário ganhe contornos dispendo médicos, autoridades policiais e sanitárias⁵ de um lado e praticantes do espiritismo, ‘macumba’, ‘magia negra’, ‘feitiçaria’, etc. de outro, em completo antagonismo.

A documentação demonstra o contrário. É Leal de Souza quem nos diz, em 1937, que “é grande, elevadíssimo, o número de médicos que professam o espiritismo. Muitos são médiuns e receitistas; os outros

4. A historiografia sobre o tema convencionou chamá-las de “religiões mediúnicas”. Consideramos esta uma generalização e sobrevalorização de um termo que pertence ao saber elaborado pela tradição espírita kardecista, e que, em última análise, significa a corroboração de valores dominantes (ou que vieram a se tornar dominantes) perante outros marginalizados. Veremos, em outra oportunidade, como que até mesmo o nome “Umbanda” será alvo de disputa ideológica.

5. Em outros momentos da nossa pesquisa discutimos como a medicina, enquanto profissão legalizada no decorrer da segunda metade dos oitocentos enfrenta, em seu processo de legitimação profissional, a competição com toda a sorte de curandeiros, espíritas, feiticeros, mezinheiros, sangradores e etc. e, para tanto, faz valer a força repressiva do Estado através da lei e da polícia.

muitas vezes recorrem àqueles medianeiros, considerando-os consultores”. Mesmo João do Rio três décadas antes afirma que “a Marinha, o Exército, a advocacia, a *medicina*, o professorado, o grande mundo, a imprensa, o comércio têm milhares de espíritas”. (grifo nosso).

É preciso perceber, portanto, que esse cenário se configura com indivíduos que assumem distintas posições sociais, tendo consciências de classe, boa parte das vezes, discrepantes de sua condição de classe. É neste mesmo sentido que a ideologia que conforma estes posicionamentos perante o mundo também se imiscui, se pulveriza e produz contradições muito mais complexas que a oposição mecânica entre burguesia e classe trabalhadora⁶.

A religião, transladando as ideias de Gramsci⁷, pode ser entendida não como uma forma de ideologia, mas como uma práxis que não está isenta de comungar ideologicamente com diversas classes. Ou seja, enquanto atividade social complexa e irregular exatamente pela participação e apropriação de seus desígnios por diferentes indivíduos, oriundos e representantes de variadas classes sociais, se constitui como um dos campos da “sociedade civil” (ainda nos termos gramscinianos) de disputa de hegemonia. O que não quer dizer que um grupo, ao se tornar hegemônico sobre o outro, não tenha sofrido resistências, já que “parte-se do pressuposto que a hegemonia não é uma construção monolítica,

6. O caso da legitimação social do espiritismo é emblemático. A doutrina kardecista é um misto de ciência moderna, religião, filosofia e moral que se dispersou nas mais diversas classes na sociedade brasileira. Obviamente a apropriação prática destes pensamentos não foi sempre mesma para todos os grupos, mas foi ressignificada de acordo com sua utilidade. Mas isso é assunto para outro momento.

7. Nosso objetivo, ao propor Gramsci, é fazer uso de um aporte teórico que indique caminhos de análise para o entendimento de disputas hegemônicas de legitimidade do culto, bem como avaliem de forma clara e lúcida as ideologias em choque e os processos de segregação social no Brasil com o aprofundamento da realidade da sociedade de classes.

e sim o resultado das medições de forças entre blocos sociais atuantes em determinado contexto histórico. O regime de hegemonia comporta, assim, espaços de lutas e deslocamentos em seu próprio interior, notadamente os que se expressam nos campos cultural e comunicacional. Nessa perspectiva, avalia-se que as relações de poder estão atravessadas por contradições que, em maior ou menor grau, entreabrem possibilidades de reversão das formas de domínio material e imaterial. (MORAES, 1997, p.98).

Os redatores/pensadores teológico-doutrinários – e qualquer um dos praticantes – de qualquer religião, ao estarem inseridos organicamente dentro de uma corrente de pensamento (neste caso a religiosa), produzem saberes intelectualizados⁸ que estão, indubitavelmente, alinhados com suas posições de classe e a ideologia que as cristaliza.

O que Gramsci analisava para o mundo da produção econômica, destacamos para o campo da produção da consciência individual religiosa que, agregada na coletividade, vocaliza ideologias, já que esta nada mais é do que complexificação da consciência coletiva em relação às práticas materiais de produção da existência e que estão de acordo com os interesses e disputas de classe.

Sendo assim, as descrições feitas pelo cronista da *Gazeta de Notícias* são bem lúcidas no sentido de expressar a pluralidade das religiões na cidade e a maneira como as pessoas se relacionavam com elas.

- Feitiço pega sempre, sentencia o ilustre Oloó-Tetê, com a sua prática venerável. Não há corpo-fechado. Só o que tem é que uns custam mais. Feitiço para pegar em preto é um instante, para mulato já custa, e então para cair em cima de branco a gente sua até não poder mais. Mas pega sempre. Por isso preto usa sempre o assiqui, a cobertura, o breve, e não

8. “Todos os homens são intelectuais, poder-se-ia dizer então: mas nem todos os homens desempenham na sociedade a função de intelectuais.” (GRAMSCI, 1982, p.7.)

deixa de mastigar obi, noz de cola preservativa. (JOÃO DO RIO, 1904, p.5).

O trecho acima, apesar de não dar uma noção geral das religiões e participação dos indivíduos nelas, ao menos nos serve de ilustração para pensarmos como a dinâmica de atuação mágico-religiosa dependia (e ainda hoje depende) da maneira como estavam dispostas as relações sociais.

Afirmar que o feitiço “para cair em cima de branco a gente sua até não poder mais” é reconhecer uma dificuldade que não está presente tanto no feitiço contra negros e mulatos. O decorrer do texto não dá nenhuma explicação sobre a afirmação do “feiticeiro”, mas podemos apontar algumas direções para esta questão.

Pode ser que a dificuldade encontrada por Oloô-Tetê em fazer feitiços contra branco se refira, por exemplo, às outras proteções que os brancos possuíam e que os negros não. Seria isto um reconhecimento da condição de exploração em que estes últimos viviam e a relativa vida boa dos brancos enquanto senhores e pessoas de importância social como um favorecimento dos orixás em detrimento dos outros indivíduos?

Mas o “macumbeiro” também tabela os preços, afirmando que quanto mais claro a pele, maior o custo. Isto poderia apontar para pedidos diferenciados de feitiços contra negros, mulatos e brancos. Seriam os brancos alvo de feitiços mais complicados devido, exatamente, a condição que ocupavam ou aos males cometidos contra aqueles que desejavam vingança?

Oloô-Tetê comenta ainda sobre as proteções recomendadas a todos, brancos, negros ou mulatos: estariam também os negros sofrendo feitiços por parte dos brancos? São muitas perguntas e muitas respostas. De toda forma, o feitiço “pega sempre”, tranquiliza o feiticeiro.

Não é momento aqui de responder a todos estes problemas nem de

levantar outros, apenas de situar este acontecimento como exemplaridade de que uma mesma religião – ou prática religiosa – não está “enquistada” como quer Bastide, muito menos invulnerável a transformações constantes, ou fechada à participação de diversas classes e grupos sociais.

Enfrentamos, pois, deste modo, a questão do sincretismo. Numa perspectiva histórica e analítica. Não apriorística; reconstruindo a trajetória social e os conflitos ideológicos das formulações teológicas. Antes mesmo que se veicule a ideia de uma prática “sincrética”, é preferível dispor de todas as antíteses e antônimos que projetaram formas “novas” e “atualizadas” de simbolizar o “sagrado”.

O “sincretismo” é uma condição *sine qua non* tanto da catequese, quanto das futuras religiões elaboradas no Brasil, e por isso brasileiras, denominadas tardiamente como sincréticas.

Sincrético foi o catolicismo enquanto catequese controladora e difusora dos dogmas da Santa Igreja de Cristo no Brasil.

Sincrético foi o estabelecimento das primeiras casas de Candomblé que congregavam, em tons de disputas hegemônicas, as diferentes etnias africanas representadas por diversos ritos, nações e divindades.

Sincrético são já as macumbas cariocas, calundus, feitiçarias e tantas outras práticas que viriam fundir-se, por iniciativa própria, ou por redução classificatória na Umbanda. Sincrético precisou ser o Espiritismo à la Kardec em sua difusão brasileira, esse mesmo kardecismo que dará o tom teológico, filosófico e missionário da Umbanda...

9. A possibilidade de “ecletismo” ou de “trânsito religioso” ainda são mais seguras do que a ideia de sincretismo. Difícil é saber onde termina uma religião e começa outra...

REFERÊNCIAS

- AZEVEDO, Aluísio. *O Cortiço*. São Paulo: Ática, 1997. 30.ed.
- BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil: Contribuição A Uma Sociologia Das Interpenetrações De Civilizações*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1989.
- CARNEIRO, Edison. *Antologia do Negro Brasileiro*. São Paulo: Editora Ediouro s.d.
- CHALHOUB, Sidney. *Visões da Liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- FARIAS, Juliana Barreto. João do Rio e os Africanos: Raça e Ciência nas Crônicas da Belle Époque Carioca. *Revista de História* n. 162, p.243-270, 2010.
- FERNANDES, Florestan: *A Integração do Negro na Sociedade de Classes. Vol.1: “O Legado da Raça Branca”*. São Paulo: Editora Globo, 2008.
- _____. Vol.2: *“No Limiar de Uma Nova Era”*. São Paulo: Editora Globo, 2008.
- FREYRE, Gilberto. *Sobrados e Mucambos: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1977.
- GRAMSCI, Antonio. *Os Intelectuais e a Organização da Cultura*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1982.
- JOÃO DO RIO. *As Religiões no Rio*. Rio de Janeiro: Garnier, 1904.
- LEAL DE SOUZA, A. *O Espiritismo, a Magia e as Sete Linhas de Umbanda*. Rio de Janeiro: 1933. MORAES, D. Notas sobre o Imaginário Social e Hegemonia Cultural. *Revista Contracampo*. n.1, 1997.

ORTIZ, Renato. *A Morte Branca do Feiticeiro Negro*. Rio de Janeiro: Vozes, 1978.

VISCONDE DE TAUNAY. *O Encilhamento*. Rio de Janeiro: Edições Melhoramentos, 1890.