

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

NATHÁLIA FERNANDES DE OLIVEIRA

**A REPRESSÃO POLICIAL ÀS RELIGIÕES DE MATRIZ
AFRO-BRASILEIRAS NO ESTADO NOVO (1937-1945)**

Orientadora: Profa. Dra. Maria Veronica Secreto

NITERÓI, RJ

2015

NATHÁLIA FERNANDES DE OLIVEIRA

**A REPRESSÃO POLICIAL ÀS RELIGIÕES DE MATRIZ
AFRO-BRASILEIRAS NO ESTADO NOVO (1937-1945)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Social da Universidade Federal Fluminense para Defesa no Curso de Mestrado em História Social.

Orientadora: Prof. Dr. María Verónica Secreto

Banca examinadora

Prof. Dr. María Verónica Secreto – Orientadora.

Universidade Federal Fluminense -Departamento de História

Prof. Dr. Gladys Viviana Gelado

Universidade Federal Fluminense – Instituto de Letras

Prof. Dr. Giovana Xavier

Universidade Federal do Rio de Janeiro – Faculdade de Educação

Agradecimentos

Agradeço primeiramente à minha família por todo o apoio, carinho, compreensão e incentivo. À minha mãe, Maria Luiza, por todas as palavras de alento e sabedoria ditas em todos os momentos desse longo e tortuoso processo. Ao meu pai, Humberto, pela confiança no meu trabalho e na minha determinação. Ao meu irmão, Daniel, pela inspiração que só alguém que tem sua essência advinda das artes pode exercer. À minha sobrinha, Victória, pelos momentos de confissão e parceria, assim como por oxigenar minhas ideias e rumos.

Agradeço os meus tios, Luiz e Maria de Lourdes, pela empolgação e pelo apoio incondicional aos meus passos e escolhas. Um agradecimento todo especial à minha grande amiga Nathally Carvalho por estar ao meu lado em todos os momentos da minha vida, sejam bons ou ruins. E que durante esses anos difíceis se disponibilizou a me consolar nos momentos críticos e a ler com muita atenção e carinho todas as minhas produções.

Agradeço aos queridos companheiros da Revista de História da Biblioteca Nacional, Joice Santos, Roberta Souza, Amanda Alvarenga, Gilson Felipe e Úrsula Polverini por terem sido os meus primeiros entusiastas e por terem me auxiliado nos primeiros momentos dessa caminhada. Em especial, à Roberta Souza por sua amizade e por suas palavras sempre tão exatas. Todo o meu carinho e agradecimento para Asy Sanches, por recarregar as minhas baterias com ânimo e positividade. Minha imensa gratidão ao meu grande amigo Victor Miranda e à Nathália Borges, pelas conversas afetuosas e por nunca me deixar esquecer o que é realmente relevante na vida. Pelos momentos de descontração, risadas e “papo-furado”, agradeço ao querido amigo Fábio Loureiro, e a todos os demais amigos que torcem por mim e pela minha felicidade.

Meus profundos agradecimentos aos colegas de caminhada que tornaram o espaço acadêmico mais leve e aos amigos Suelen Júlio, Igor Fernandes e Bruno César Leon por dividirem comigo as angústias e as maravilhas da jornada dupla de professor e mestrando. À Walter Dias, todo o meu agradecimento pela torcida e pelos melhores conselhos sobre a carreira do magistério. Igualmente, agradeço à Suellen Valença pelos passeios inspiradores nos momentos mais críticos e pelos momentos de desabafo.

Agradeço aos meus amigos de trabalho pela torcida, em especial à Professora Martha Cristina Araújo, com quem aprendi que lecionar é doar. Aos meus alunos do Liceu Nilo Peçanha, do Colégio Estadual Raul Vidal e do Colégio Estadual Manuel de Abreu. Sem a compreensão, o carinho e o amor de vocês, me faltariam forças para continuar. Um agradecimento muito afetuoso à classe especial do Colégio Estadual Manuel de Abreu. Vocês foram o meu refúgio e minha fonte de carinho, amor, risadas, sorrisos e abraços ilimitados.

Pelo amor, carinho, afeto, cumplicidade, auxílio e torcida, agradeço ao meu compreensivo e zeloso companheiro Augusto César Júnior. Você me deu paz para que eu pudesse ter forças para lutar pelos meus sonhos e me dá asas para voar sempre que preciso. Agradeço o apoio incondicional e por ser tão maravilhoso.

Pela compreensão, carinho e considerações lúcidas e precisas acerca do meu trabalho, agradeço à minha orientadora, Maria Veronica Secreto Herreras. Agradeço por se manter comigo até o fim.

Agradeço, igualmente, a participação das Professoras Martha Abreu e Giovana Xavier pela participação no Exame de Qualificação e pelos apontamentos feitos.

Agradeço, enfim, a CAPES pelo financiamento de parte da pesquisa desenvolvida.

Muito obrigada a todos! Vocês foram a minha maior motivação.

SUMÁRIO

RESUMO	5
INTRODUÇÃO	6
CAPÍTULO 1: ESTADO NOVO: O NEGRO E A IDENTIDADE NACIONAL	12
1.1. O Estado Novo na historiografia.....	13
1.2. Contexto e políticas do Estado Novo: a construção de uma sociedade homogênea e harmônica	16
1.3 Representações em disputa: as identidades nacionais	27
1.4. Culturas Populares e Culturas negras.....	40
CAPÍTULO 2: CONTROLE E ORDEM, A POLÍCIA CIVIL DO DISTRITO FEDERAL.....	58
2.1 A mediação entre o Estado e o povo: a instituição policial	59
2.2 A primeira república e a profissionalização da Polícia Civil do Distrito Federal.....	64
2.3 Anos 1930: os processos de diversificação e especialização do aparato policial	74
2.4 As balizas da repressão: os códigos penais de 1890 e 1942	94
CAPÍTULO 3: A REPRESSÃO POLICIAL ÀS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRO-BRASILEIRA	107
3.1 A construção do universo religioso afro-brasileiro e a perseguição aos calundus	1089
3.2 O candomblé e a umbanda no contexto das décadas de 1930 e 1940 na cidade do Rio de Janeiro	12121
3.3 As religiões afro-brasileiras à luz dos processos criminais	144
4. ANEXOS	156
5. FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	166

RESUMO

A dissertação aborda a repressão policial às religiões de matriz afro-brasileira durante o período do Estado Novo (1937-1945), ou seja, dentro de um contexto de construção de uma identidade nacional e de um sentimento de “brasilidade” profundamente fundamentados na figura do negro e na contribuição dada por este na formação cultural da sociedade brasileira. A partir da ambiguidade característica desse período histórico - no que diz respeito, especificamente, a questão do negro e da cultura negra – e da ação da Polícia Civil na repressão a casas de culto e terreiros de Umbanda, Candomblé e demais práticas religiosas de matriz afro-brasileira, a dissertação pretende discutir o lugar do negro e da sua cultura durante o regime estadonovista. A partir da problematização do regime e de seu discurso de valorização da mestiçagem, a dissertação aborda a repressão policial às religiões afro-brasileiras na cidade do Rio de Janeiro, através dos processos criminais, com o intuito de identificar os conflitos e embates entre os diversos grupos sociais no campo religioso durante o período citado. Discute-se, então o contexto no qual essas religiões se encontravam durante as décadas de 1930 e 1940 em terras cariocas.

Palavras-chave: Estado Novo – Religiões afro-brasileiras – Repressão policial

INTRODUÇÃO

“Um calção de cor azul; uma capa de cor vermelha, uma mala da mesma cor com franjas douradas; um cinto de azul com fivela dourada, uma blusa prateada; uma toalha de cor branca bordada, uma espada com cabo preto”. Tendo conhecimento, apenas, do título deste trabalho e do seu breve resumo, você, leitor, saberia dizer a relação existente entre os objetos supracitados?

Talvez alguns outros elementos da lista ajudem a elucidar de que se trata:

um chifre de veado; dois punhais; dois chuchalhos de folha; uma cuia com cabo; uma garrafa de vinho moscatel, tendo um laço de feita no gargalo; dois copos de vidro; um livro com o título ‘A prece’; um outro com o título ‘Agenda Alex’; dois charutos; uma campainha; nove guias; uma pomba; um carretel de linha preta; uma concha; um embrulho contendo raízes; uma cruz feita com galhos; um embrulho contendo um trabalho de papel escrito a lápis; um embrulho contendo duas figurinhas de madeira; três papéis contendo alfinetes; um talão da ‘Seita Espírita São Sebastião’; um saco de côr verde contendo busos; dois outros vasos. Bem como oito pedaços de papel, sendo que um com sinais cabalísticos; uma lança de madeira; três tabaques ¹.

Trata-se dos objetos apreendidos em uma ação da polícia civil do distrito federal em 1938 na Estrada do Gondolo, número 440, no Bairro da Gávea, na cidade do Rio de Janeiro. O local era residência de João Alfredo – homem negro de 52 anos, viúvo, alfabetizado, natural do Estado de Minas Gerais, pai de 5 filhos, lustrador – e também onde funcionava a “Seita Espírita São Sebastião”. João Alfredo foi preso em flagrante sob a acusação de ter infringido os artigos 157 e 158 do Código Penal de 1890. Estes artigos se referiam, respectivamente, à prática do espiritismo, da magia e seus sortilégios e ao exercício do curandeirismo.

¹. Arquivo Nacional. Processo Criminal nº 2117/1848 – 1938.

A prisão de João Alfredo não possuiu grandes repercussões ou mesmo produziu alguma contestação por parte da população carioca do período. O lustrador acabou sendo inocentado de suas acusações dois anos depois da sua prisão. No entanto, o registro do seu processo criminal no Arquivo Nacional suscita inquietações no presente: por que as religiões afro-brasileiras eram reprimidas nas décadas de 1930 e 1940? O que havia de tão assustador nas práticas religiosas da Umbanda e do Candomblé a ponto de serem criminalizadas? Qual o imaginário construído pelo Estado e pelas autoridades policiais sobre essas religiões que justificavam a perseguição feita as mesmas? Qual era o papel da Polícia Civil do Distrito Federal nesse contexto de perseguição às religiões afro-brasileiras? Essas são as principais questões que orientam e estruturam a pesquisa aqui apresentada.

O desejo de mergulhar e refletir sobre essas questões originou a temática desta pesquisa: a repressão policial às religiões afro-brasileiras no período do Estado Novo (1937-1945). Esta possui dois objetivos específicos. O primeiro consiste em analisar o papel do Estado na construção de uma identidade brasileira ao longo da década de 1930 e parte da década de 1940. Ou seja, o primeiro objetivo consiste em avaliar quais teriam sido os traços e elementos culturais eleitos pelo Governo Vargas enquanto símbolos do Brasil e dos cidadãos brasileiros. O segundo consiste em refletir sobre o lugar adquirido pelas culturas negras nesse processo.

Todos esses questionamentos surgiram a partir de uma nota lida em um periódico especializado na divulgação do conhecimento histórico. A notícia dava conta da existência de uma coleção que pelo seu nome já chama atenção, “Museu da Magia Negra”. A coleção destacada integrava o acervo do Museu da Polícia Civil - localizado na Rua da Relação, número 40 – e, de acordo com as informações do periódico, era composta por artefatos religiosos apreendidos em flagrantes policiais feitos em casas de culto, centros espíritas e terreiros de candomblé que funcionavam na cidade do Rio de Janeiro durante o período do Estado Novo (1937-1945).

A coleção do Museu da Magia negra constitui o primeiro tombamento etnográfico do país inscrito no Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, órgão vinculado ao Ministério da Cultura. Com autoria de Dante Milano, o primeiro diretor do Museu da Polícia Civil, o

processo de tombamento foi concluído em 05 de maio de 1938, nos primeiros anos de formação do IPHAN e no ano da prisão de João Alfredo².

O recorte cronológico (1937-1945) também foi delimitado a partir do conhecimento do Museu de Magia Negra, como já mencionado anteriormente, um acervo específico do Museu da Polícia Civil do Rio de Janeiro. Salienta Côrrea que “a recuperação da história do tombamento da coleção do Museu de Magia Negra revela aspectos epistemológicos que merecem a atenção dos pesquisadores interessados no assunto, pois se trata de um acervo que continua relegado a um plano secundário e envolvido em tabus e mistérios”. Esse processo de patrimonialização durante muitos anos foi deixado no esquecimento pelo próprio Instituto do Patrimônio. Como exaustivamente destacado pela historiografia, o Estado Novo foi marcado pela construção de uma política cultural que tinha como objetivo principal a criação de uma identidade e uma cultura que representassem o povo brasileiro. Essa orientação do regime estadonovista resultou na valorização das ideias de mestiçagem e miscigenação racial. No entanto, esses dois movimentos possuem, aparentemente, uma relação de ambiguidade e confronto entre si. E é em torno dessa discussão e reflexão que a pesquisa aqui apresentada se construiu.

A escolha da Umbanda e do Candomblé como objetos dessa pesquisa relaciona-se com o debate sobre o conceito de cultura popular. O contato com este conceito se deu ainda durante a graduação através das ideias do historiador E. P. Thompson. Thompson, em sua obra intitulada “Costumes em comum”³, define cultura popular como sendo manifestações, práticas e costumes oriundos das classes sociais menos favorecidas. Para o historiador supracitado, o conceito também tem uma relação íntima com a ideia de tradição, hábitos carregados de significado que são passados de geração para geração. Essa cultura produzida pelas classes populares se contrapõe à cultura patricia, cultura produzida pelas classes abastadas, resultando em choques diversos e inúmeras tentativas por parte desta última de controlar e moldar a primeira. Dessa forma, Thompson apresenta o campo cultural enquanto uma zona de conflitos sociais, atrelando à cultura um caráter socioeconômico.

² CORREA, Alexandre Fernandes, A coleção museu de magia negra do rio de janeiro: o primeiro patrimônio etnográfico do Brasil, *Mneme*, Publicação do Departamento de História e Geografia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte Centro de Ensino Superior do Seridó – Campus de Caicó. V. 07. N. 18, out./nov. de 2005 – Semestral, p. 406.

³ THOMPSON, E.P. “Costumes em Comum: estudos sobre Cultura Popular”. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

A questão da cultura popular traz à luz a questão da cultura negra. Por essa razão, propomos pensar a definição de Thompson juntamente com as ideias de Stuart Hall. Hall define a cultura popular negra:

Por definición, la cultura popular negra es un espacio contradictorio. Es una visión de controversia estratégica. Pero esto no puede ser simplificado o explicado en términos de simples oposiciones binarias que aún son habitualmente trazadas: alto y bajo, resistência contra incorporación, autenticidade contra inautenticidade, experiemntal contra formal, oposición contra homogeneización. Siempre hay posiciones para ganhar en la cultura popular, pero ninguna batalla puede atraer a la cultura popular en sí para nuestro lado, o para el lado contrario.”⁴

Assim, apesar de compreender o campo cultural enquanto campo de conflito social, essa pesquisa não descarta os possíveis diálogos protagonizados entre a cultura popular e a cultura das classes abastadas. Néstor Canclini em *“Culturas Híbridas”*⁵ chama atenção para a inviabilidade de se discutir cultura a partir de uma perspectiva purista, buscando a pureza cultural. Para este, as culturas estão se comunicando o tempo todo e esse processo de comunicação faz com que as culturas se interpenetrem, se influenciem e se reformulem. É nesse sentido que sua obra se intitula *“Culturas Híbridas”*, pois, na sua concepção nenhuma cultura seria essencialmente pura, ela estaria sempre se comunicando, se modificando a partir da outra e modificando-a na mesma medida.

É importante frisar a importância da obra *“Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil”* desenvolvida por Yvonne Maggie. A antropóloga analisa a repressão policial às religiões de matriz afro-brasileira tendo como fontes os processos criminais referentes aos artigos 156, 157 e 158 do Código Criminal de 1890 e os artigos 282, 283 e 284 do Código Penal de 1942. Seu recorte cronológico compreende o final do século XIX – 1890 - e se estende até 1945, o que insere sua análise em dois importantes momentos da história política brasileira; a proclamação da República e o fim do Estado Novo.

A proposta de Maggie neste seu trabalho é romper com o olhar da antropologia e da sociologia dos anos 1980 que percebia as religiões afro-brasileiras a partir da lógica da perseguição e repressão policiais. Dentro desse modelo, a perseguição e a repressão

⁴ HALL, Stuart. Qué es ‘lo negro’ en la cultura popular negra?”, em: Elisabeth Cunin (ed.). *Textos en diáspora: una antología sobre afrodescendientes en América*. México: INAH, 2008, p. 207-226.

⁵ CANCLINI, Néstor García. *“Culturas Híbridas”*. São Paulo, EDUSP, 3ª ed., 2000.

sofridas por tais práticas religiosas resultariam em sua reticência e desaparecimento. Maggie navega em sentido oposto e defende que a criminalização e a repressão foram estratégias - por parte do Estado e das autoridades judiciárias – de conhecimento e regulamentação destas crenças.

A antropóloga – que teve envolvimento com a organização da Coleção Museu de Magia Negra mencionada anteriormente na década de 1970 - afirma que as iniciativas repressoras foram importantes para a constituição e para a expansão das religiões afro-brasileiras e frisa que estas não seriam expressão da cultura da população negra na cidade do Rio de Janeiro, tendo em vista o seu alcance aos mais variados grupos e classes sociais.

Por se tratar de um trabalho pioneiro dentro da temática proposta nessa pesquisa, pela utilização dos processos criminais como fonte de análise, pela abordagem escolhida e pelas hipóteses defendidas no trabalho, “Medo do feitiço” e os pressupostos da antropóloga Yvonne Maggie se apresentam como ponto de partida para os elementos de investigação desta pesquisa.

A dissertação se divide em três capítulos. O primeiro capítulo teve como objetivo apresentar a particularidade do recorte cronológico da pesquisa – o Estado Novo - no que tange a repressão policial às referidas religiões. Quando essa pesquisa foi idealizada tinha-se em mente que a repressão policial às religiões de matriz afro-brasileira tinha sido uma realidade, apenas, durante o período do Estado Novo. Não foi preciso um contato bibliográfico muito profundo para vislumbrar que a repressão havia sido uma realidade muito mais antiga e que datava do final do século XIX.

Assim, neste capítulo discutirei algumas características do Estado Novo, principalmente as que dizem respeito a sua proposta “holista” sobre a cultura nacional e a proposta homogeneizadora da qual participaram de forma mais ou menos orgânica vários intelectuais de diferentes espectros políticos. Neste capítulo saliento o que Monica Veloso define como “ambiguidades” e que também poderia ser definido como projetos em disputa sobre o quais elementos culturais mereciam o ingresso no panteão da “Cultura Popular” com maiúscula. Para isso recorro a resgatar a discussão historiográfica sobre o Estado Novo e suas políticas de propaganda e cultural.

No segundo capítulo discutirei a Polícia Civil do Distrito Federal e sua consolidação enquanto instituição investigativa e técnica. De forma mais específica, abordarei as transformações pelas quais a instituição passou no início do século XX

com o objetivo de imprimir o controle e a ordem sociais. Esse esforço busca dialogar com a hipótese apresentada por Maggie em obra supracitada. Segundo a antropóloga, entre os anos 1890 e 1945, a Polícia Civil se especializou e se aperfeiçoou na repressão às religiões afro-brasileiras. Dessa forma, o segundo capítulo busca analisar se houve um movimento da Polícia Civil nessa direção e como ele se construiu.

Nesse capítulo, igualmente, analisei os códigos criminais de 1890 e 1942. Estes últimos ganham destaque, pois consistem na legislação que criminalizava as religiões de matriz afro-brasileira ao longo do período do Estado Novo e que abriram precedentes para a atuação da Polícia Civil do Distrito Federal frente a tais práticas religiosas. Maggie destaca-os enquanto mecanismos reguladores do combate aos feiticeiros e não como mecanismos reguladores da magia ou das religiões afro-brasileiras.

Por fim, no terceiro capítulo analisarei a repressão policial sofrida pela Umbanda e pelo Candomblé na cidade do Rio de Janeiro no recorte cronológico citado. A proposta do terceiro capítulo consiste em discutir esta perseguição sofrida pelas religiões afro-brasileiras a partir da perspectiva dos possíveis diálogos e trocas culturais ocorridas no Rio de Janeiro quando Distrito Federal e a partir da discussão a respeito da herança africana.

Torna-se importante frisar que não houve consulta a Coleção Museu da Magia Negra, mencionada acima. Ao longo de toda a pesquisa, o Museu da Polícia Civil, que detêm a guarda deste acervo encontrou-se fechado para restauração, em virtude de problemas estruturais no prédio ocasionados por chuvas torrenciais e a construção de um prédio da Petrobras nas proximidades da Rua Relação, 40. Apesar dos inúmeros apelos às autoridades, não foi permitido o acesso ao acervo.

CAPÍTULO 1

ESTADO NOVO: O NEGRO E A IDENTIDADE NACIONAL

1.1. O Estado Novo na historiografia

O Estado Novo (1937-1945) é um período da história política brasileira abundantemente estudado pela historiografia. O interesse por esse período emergiu na década de 1980, com o término da Ditadura Militar. Partindo do contexto de abertura política, os historiadores possuíam uma inquietação principal: quais foram as razões e conjunturas que permitiram que o golpe de 1964 ocorresse? Para estes, existia uma nítida relação de continuidade entre a cultura política inaugurada na “Era Vargas” e a cultura política do regime ditatorial de 1964. Essa continuidade residia no caráter autoritário do Estado brasileiro. Esse fato motivou uma série de pesquisas sobre o fenômeno do autoritarismo no Brasil.

Os estudos sobre o Estado Novo também se relacionaram com dois movimentos da historiografia recente: o interesse dos pesquisadores pelos aspectos políticos e culturais da chamada “história do tempo presente”⁶ e a valorização dos particularismos e especificidades face a universalização e homogeneização de determinados contextos históricos⁷.

Inserida no campo da história política, a problemática da ideologia do regime estadonovista foi uma das mais pesquisadas e debatidas. Dela derivaram, em um primeiro momento, reflexões acerca da natureza da instituição estatal brasileira e os pontos de convergência entre este e os regimes autoritários e totalitários europeus; e em um segundo momento, reflexões acerca das especificidades e particularidades do regime brasileiro. Já nos campos da história social e da história cultural, as análises se debruçaram na construção da identidade nacional e na questão da relação entre Estado e cultura popular. Em relação à pesquisa aqui desenvolvida, foi de particular interesse os estudos que se lançavam no entendimento de certas ambiguidades do Estado Novo, tais como: a construção de uma identidade nacional baseada nos regionalismos e a formulação de uma sociedade moderna que possuía como maior expressão de seu povo as tradições.

⁶ CAPELATO, Maria Helena. “Multidões em cena: propaganda política no varguismo e no peronismo” – 2ª ed. – São Paulo: UNESP, 2009, p. 29.

⁷ CAPELATO, Maria Helena. “O Estado Novo: o que trouxe de novo?”. In.: Delgado, Lucilia de Almeida Neves; Ferreira, Jorge. “O Brasil Republicano: do início da década de 1930 ao apogeu do Estado Novo” – 2ª ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, pp. 111-112.

Entre as vias alternativas que apareceram como explicação da natureza do Estado Novo, a via autoritária foi a que mais se popularizou. Apesar de ter ganhado os mais diferentes contornos, esta via tinha como proposta principal a construção e organização de um Estado forte, centralizador e intervencionista comandado por um líder carismático que conduziria as massas ao caminho da ordem. Essa via autoritária se expressou nos países europeus através das experiências do Nazismo, do Fascismo, do Salazarismo e do Franquismo⁸ (orientadas à direita política). Dentro desta perspectiva se denominou de “populistas”, em sentido pejorativo, aos governos da região que se supunha que angariavam as classes populares, mas principalmente os trabalhadores, como base de legitimação.

O conceito de populismo tinha no capitalismo o seu referencial de análise e passou a ser utilizado para explicar o contexto brasileiro na década de 1950. Na década de 1960, o conceito passa a ser amplamente discutido em virtude dos estudos do cientista político Francisco Weffort⁹. No contexto latino-americano, o conceito de populismo foi utilizado para classificar e explicar os governos que tomaram para si a responsabilidade de promover uma modernização econômica, ou seja, tomaram para si a responsabilidade de promover a transição da economia dependente e agroexportadora para uma economia moderna, urbano-industrial. Uma das principais características da modernização desses países é a presença das massas.

Dessa forma, este conceito aparece para classificar uma etapa do desenvolvimento capitalista das sociedades latino-americanas marcado pela derrocada das oligarquias rurais:

O declínio da oligarquia e o surgimento do populismo são fenômenos relacionados tanto à crise das relações de dependência como às transformações sociais, mais ou menos intensas e amplas, havidas no interior de várias sociedades latino-americanas. Ao surgirem as novas forças sociais e políticas, geradas com a urbanização, industrialização e o crescimento do setor terciário, destroem-se uma das bases mais importantes do poder oligárquico e criam-se as condições para novas formas organização do poder.

Nessa ocasião, a cidade adquire hegemonia sobre o campo. Isto é, as classes sociais urbanas, descontentes com o monopólio político-econômico pela oligarquia, propõem novas estruturas do poder. A partir da economia e da cultura da cidade, a burguesia industrial, a classe média e o proletariado, além

⁸ Idem, p. 109.

⁹ GOMES, Angela de Castro. “O populismo e as ciências sociais no Brasil: notas sobre a trajetória de um conceito”. Tempo, Rio de Janeiro, vol. 1, nº 2, 1996, p. 36.

de intelectuais, militares e estudantes universitários, movimentam-se e organizam-se contra o poder oligárquico¹⁰.

A ideologia classista substituiria a populista ao passo que o capitalismo estivesse plenamente desenvolvido na região. Assim, o populismo seria uma etapa de passagem para uma sociedade desenvolvida e democrática. No entanto, uma das maiores críticas ao conceito de populismo girava em torno do fato deste desconsiderar as particularidades nacionais e as especificidades conjunturais dos países latino-americanos¹¹, tornando o termo engessado e limitado. Por esse motivo, a partir da década de 1970, a intelectualidade brasileira experimenta um profundo desconforto com o conceito e se lança no esforço de trazer à tona questões teóricas e históricas obscurecidas pelo mesmo¹². Além disso, o conceito ficou profundamente estigmatizado, retirando das classes trabalhadoras o poder de sujeitos sociais e condenando-as à manipulação e/ou cooptação pelo Estado.

Esse desconforto é fruto do renascimento dos movimentos sociais, principalmente da retomada do sindicalismo, da mobilização política em torno do processo de redemocratização e das discussões sobre a anistia, e os movimentos apoiadores das eleições diretas. Esse foi um momento de rico debate nas áreas de História e Ciências Sociais onde vários paradigmas foram repensados e reformulados¹³. Muitos historiadores, então, se lançaram no esforço de construir outros conceitos e ideias acerca desse período da história brasileira. Os conceitos de “Trabalhismo” e “Varguismo” surgem com o intuito de substituir o de “Populismo” nas interpretações sobre o Estado Novo pontuando as particularidades que o diferenciava dos demais regimes latino-americanos surgidos no mesmo contexto acima apresentado.

E será dentro dessas perspectivas que o regime estadonovista, recorte cronológico desta pesquisa, será apresentado. A princípio, interessa-nos expressar, ainda que em linhas gerais, as particularidades deste momento da história do Brasil que justifiquem sua grande popularidade no imaginário coletivo brasileiro, assim como o fascínio que promove entre os historiadores ainda nos dias de hoje. Em um segundo momento,

¹⁰ IANNI, Octavio. “A formação do estado populista na América Latina”. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991, p. 109.

¹¹ CAPELATO, op. cit., p. 24.

¹² GOMES, (1996) op. cit.

¹³ GOMES, *Ibidem*.

interessa-nos pensar as particularidades do Estado novo face o objeto de estudo desta pesquisa: as religiões afro-brasileiras.

1.2. Contexto e políticas do Estado Novo: a construção de uma sociedade homogênea, una e harmônica

No caso brasileiro, o crescimento dos movimentos sociais, ao longo de toda a década de 1920, obrigou que a questão social fosse colocada em discussão. O medo de que revoluções socialistas ocorressem no Brasil, ao exemplo da Rússia, fez com que as elites intelectuais e políticas brasileiras defendessem a via autoritária como uma forma de conter a desordem que se instaurava no País e, igualmente, de solucionar o atraso promovendo o progresso.

A crise econômica causada pelo “crack” na bolsa de Nova York, em 1929, lançou o Brasil em momentos muito delicados. O país passava por um período no qual os seus centros urbanos cresciam consideravelmente ao passo que o campo ia perdendo, aos poucos, sua importância. O crescimento das cidades tornava cada vez mais complexa a composição da sociedade brasileira e inaugurava um confronto entre os interesses das classes urbanas e as classes rurais. Esse confronto relacionava-se com a perseguição ao atraso em prol da modernidade promovida pelas elites políticas e intelectuais desde o início do século XX.

A crise econômica desencadeou uma profunda crise política, onde o sistema de oligarquias que dominava a República passou a ser bastante criticado. Esse sistema que privilegiava alguns Estados em detrimento de outros e que, de certa forma, impedia que os novos agentes sociais urbanos fizessem parte do jogo político foi posto em cheque.

A Revolução de 1930, que ocorreu em outubro do referido ano, inaugurou um período de sete anos de inúmeros confrontos e debates acerca de qual deveria ser a natureza do Estado brasileiro (liberal ou autoritário) e de qual deveria ser a diretriz do Governo liderado por Getúlio Vargas e seus pares. No entanto, apesar desses debates e dos dois momentos distintos do Governo Vargas nesses sete anos (o governo provisório - de 1930 a 1934 - e o governo constitucional - de 1934 a 1937), todas as suas ações orientaram-se na construção de um Estado forte e intervencionista, onde cabia ao líder o papel de promover a integração das massas. Assim, a Revolução de 1930 inaugurou

uma política de massas no País que teria na proclamação do Estado Novo a sua consolidação¹⁴.

Essa política de massas teve como uma de suas expressões a criação do Ministério do Trabalho, em 1930, e o estabelecimento da legislação trabalhista – instituída durante o período anterior ao Estado Novo e consolidada durante o mesmo, em 1943. Possuía como objetivos estabelecer o controle social impedindo que os conflitos de classe se tornassem desregrados comprometendo a ordem e impedir as manifestações de oposição ao Governo. Com a instauração do Estado Novo através de um golpe de estado sem participação popular no ano de 1937, essa política de massas também passou a ter como objetivo legitimar o regime através do apoio maciço da classe trabalhadora.

A fim de construir essa sociedade de consenso e sem divergências, o Estado Novo negou a pluralidade da vida social em prol da proposta de construção de uma sociedade homogênea, una e harmônica. A importância da unidade e da homogeneidade sociais fica expressa nas seguintes palavras de Getúlio Vargas:

um país não é apenas uma aglomeração de indivíduos em território, mas é, principalmente, uma unidade de raça, uma unidade de língua, uma unidade de pensamento. Para atingir esse ideal supremo, é necessário, por conseguinte, que todos caminhem juntos em uma prodigiosa ascensão... para a prosperidade e para a grandeza do Brasil¹⁵.

Para que esse objetivo maior fosse alcançado e a construção da sociedade idealizada por Getúlio Vargas se tornasse realidade, foram construídos e utilizados instrumentos e elementos de controle e doutrinação social. Assim como elementos que garantissem a justificação ideológica do regime, afinal como destacado pelo secretário pessoal de Getúlio Vargas, Luís Vergara, o regime não podia mais “apoiar-se exclusivamente na fidelidade das baionetas e numa permanente vigilância policial”¹⁶ Um desses instrumentos foi a propaganda política, como destacado pela historiadora Maria Helena Capelato em sua obra “Multidões em Cena: propaganda política no Varguismo e no Peronismo”¹⁷.

¹⁴ CANCELLI, Elizabeth. “O mundo da violência: a polícia na Era Vargas”. Brasília: Editora UneB, 1994.

¹⁵ CAPELATO, op. cit, p. 147.

¹⁶ Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil/Fundação Getúlio Vargas: 1938 - LV c1938.00.00/1

¹⁷ CAPELATO, op. cit.

Através das ações do DIP, diz Capelato, a propaganda política tinha como função fabricar nas mentes dos cidadãos brasileiros o imaginário coletivo das ideias de “Brasil”, de “brasileiro” e de “brasilidade”. Esta, através dos meios de comunicação, plantava no íntimo dos indivíduos valores, crenças, medos, ressentimentos, frustrações e desejos¹⁸ que, em última instância, expressavam os limites do sentimento de pertencimento e integração à sociedade brasileira. A propaganda política era, por fim, uma estratégia de exercício do poder. No entanto, é importante salientar que a propaganda não é uma construção de mão única, unilateral. Para dar frutos, ela precisa ir ao encontro de anseios e desejos sociais. Diz Secreto se referindo à propaganda no governo Vargas destinada a recrutar trabalhadores para Amazonas durante o esforço de guerra: “para que um cartaz desse tipo – de recrutamento de homens – tenha sucesso, ele deve comover, deve despertar anseios ou apelar moralmente, deve acordar antigas emoções”¹⁹.

A introdução de uma política de massas no Brasil representou, igualmente, uma profunda transformação da cultura política²⁰ brasileira caracterizada pela reformulação das ideias de “democracia”, “cidadania”, “história”, “sociedade” e “estado”. No lugar das ideias de “democracia” e “cidadania” foram desenvolvidas a ideia de “democracia social” e a ideia de uma forma particular de “cidadania”, a “cidadania do trabalho”²¹. Nesse tipo de cidadania, o único considerado cidadão, e passível de receber os cuidados do Estado, era aquele que cotidianamente cooperava para o progresso material do País, o trabalhador.

Dentro dessa perspectiva, há, igualmente, a reformulação do conceito de trabalho no imaginário coletivo brasileiro, desvencilhando, este, da carga negativa do trabalho braçal, relacionado diretamente com a escravidão:

¹⁸ Ibidem, pp. 32-33.

¹⁹ SECRETO, Maria Verónica, Soldados da borracha. Trabalhadores entre o sertão e a Amazônia no governo Vargas. São Paulo: Perseu Abramo, 2007. p. 73.

²⁰ Angela de Castro Gomes define o conceito de cultura política da seguinte forma: “(...) Estudar uma cultura política, sua formação e divulgação – quando, quem, através de que instrumentos – seria igualmente entender ‘como’ uma interpretação do tempo, integrando-se ao imaginário ou à memória coletiva de grupos sociais, inclusive os nacionais”. GOMES, Angela de Castro. “Cultura política e leituras do passado”. In.: ABREU, Martha; GONTIJO, Rebecca; SOIHET, Rachel (orgs.). “Cultura política e leituras do passado: historiografia e ensino de história”. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

²¹ CAPELATO, op cit.

[...] O trabalho – outrora forma de escravidão – é hoje um meio de emancipação da personalidade, algo que valoriza o homem e o torna digno do respeito e da proteção da sociedade. Viver honestamente do trabalho (...), encontrar em seu próprio esforço, esse sentido de utilidade social capaz de canalizá-lo para o bem comum – é o maior dever do cidadão e sua mais alta virtude,²² no Estado moderno²².

Na visão dos contemporâneos, em virtude da escravidão, o modo de produção brasileiro era historicamente desorganizado. Dessa forma, os detentores do capital e políticos interessados nessas questões criaram condições para a reconstrução do termo trabalho. Para alcançar este objetivo era necessário, inicialmente, coordenar a ociosidade dos indivíduos e favorecer a consolidação de um mercado de trabalho assalariado no período do pós-Abolição. Ou seja, era necessário, primeiramente, transformar o liberto em trabalhador “livre”. A estratégia utilizada pelo Estado para dar cabo a essa transformação foi o manejo de noções como ordem, progresso e civilização a fim de valorar positivamente o trabalho. A invenção do trabalhador nacional foi feita apagando todo e qualquer vestígio “racial”. A saída do pós-abolição foi realizada em meio à preponderância do discurso da mestiçagem e da homogeneidade.²³ O paradigma integracionista buscava apagar as diferenças e subsumi-las num construto universal: o ser nacional, o brasileiro. Não pode passar despercebido a dose de racismo implícita na ideia de que a escravidão era o mal na raiz da planta do trabalho.

Maria Helena Capelato ao discorrer a respeito do conceito de “democracia social” explicita, inicialmente, a pluralidade de propostas por parte dos teóricos do Estado Novo a respeito da diretriz que o novo regime deveria seguir. A historiadora demonstra que mesmo que Oliveira Vianna, Francisco Campos, Azevedo Amaral e o próprio Getúlio Vargas defendessem a necessidade da implantação de um Estado forte que fosse responsável pela modernização econômica e pela integração política e social, cada um destes se posicionava a partir de uma perspectiva específica. Além de concordarem a respeito de qual deveria ser a natureza do Estado brasileiro e as funções que este deveria

²² ANDRADE, Almir de. “A evolução política e social do Brasil”, *Cultura Política*, nº1, março 1941, p. 6.

²³ Trata-se de um processo geral e comum a todos os países da América Latina. QUIJADA, Mónica, BERNAND, Carmen e SCHNEIDER, Arnd. “Homogeneidad y Nación. Con un estudio de caso: Argentina, siglos XIX y XX”. Madrid. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. 2000.

exercer, os teóricos mencionados afirmavam o caráter democrático do Estado Novo. No entanto, a democracia que tanto divulgavam não era uma democracia política, no sentido de garantia e valorização das liberdades individuais. Mas sim, a garantia da liberdade do povo brasileiro enquanto coletividade²⁴.

Para tanto, o Governo do Estado Novo deveria ser forte, para impedir e coibir os ímpetos particularistas e individualistas. Dentro dessa lógica, a existência do indivíduo só fazia sentido se imersa na coletividade a qual pertencia, já que a nação era tida como anterior e superior ao indivíduo²⁵. O termo “democracia social” deriva da pretensão do Estado Novo e seus ideólogos de desmascarar a hipocrisia da democracia existente até então, corrigir os seus erros e solucionar o principal problema do Brasil; a necessidade. Dessa forma, o termo relaciona-se com a ampliação do usufruto do direito do âmbito individual para o âmbito coletivo, instituindo de forma legal os direitos sociais²⁶. Nesse sentido, a democracia implantada e divulgada pelo regime era uma democracia econômica e social.

Importante frisar que a preocupação do Estado Novo com a legislação social passa por duas outras questões que lhe são primordiais: o controle sobre as massas e a modernização econômica do país. Assim, a legislação social nesse período se apresentará relacionada a construção da “cidadania do trabalho”. Como destacado acima, essa modalidade de cidadania estabelece que o único que poderia adquirir o status de cidadão brasileiro era o trabalhador. Esse esforço por parte do Estado em transformar todos os brasileiros em trabalhadores advinha do objetivo de homogeneizar, massificar a população. Insistimos neste aspecto por que é central a nosso trabalho. O processo de homogeneização implicava alguns pontos: a eliminação das diferenças sociais, culturais e raciais, e a substituição - através de políticas culturais, sociais e econômicas - de um “todo harmônico”, o povo brasileiro.

Através da análise de algumas publicações produzidas pelo Departamento de Imprensa e Propaganda com o intuito de divulgar o regime, a historiadora Maria Helena Capelato delinea a essência dessa nova cidadania. De acordo com a mesma, as relações entre indivíduo e Estado passam a ser orientadas pela questão dos direitos e dos deveres. Os deveres fundavam os direitos, ou seja, o cumprimento dos deveres por parte dos

²⁴ Capelato, op. cit.

²⁵ Ibidem, p. 179.

²⁶ Ibidem, p. 159.

indivíduos determinava o acesso da população aos seus direitos. Como resultado dessa lógica, o trabalhador brasileiro possuía direitos fruto do cumprimento de seus deveres para com a coletividade. E esses deveres constituíam-se, justamente, no trabalho para a grandeza do País, na sua atuação em benefício da modernização do País. O trabalhador, uma vez reconhecido como cidadão, receberia os benefícios da legislação social.

No entanto, se a análise de Maria Helena Capelato busca sair da visão que qualificava a “Era Vargas” como de pura manipulação, ainda fica presa à uma abordagem que coloca em primeiro lugar o Estado. A perspectiva Thompsoniana permitiu ver o período a partir de “baixo”, como é o caso do trabalho da antropóloga Olívia Maria Gomes da Cunha.

A questão da legislação social estado novista é profundamente importante para a população negra e mestiça dentro de um contexto de pós-abolição, onde os mesmos não possuíam direitos assegurados, fossem políticos, civis ou sociais. A legislação social, em certa medida, simbolizou o acesso de alguns desses homens à certa cidadania. Olívia Maria Gomes da Cunha destaca que, no período do Estado Novo, a imagem mais visível da população negra e mestiça brasileira era o acesso mínimo ao trabalho e a educação. Em sua visão, já nos primeiros anos de Vargas no poder, políticas públicas na área da segurança e da legislação trabalhista começaram a ser pensadas a fim de minimizar o problema²⁷. Essa atenção dada, principalmente, à legislação social, teve como fruto a possibilidade de registro de depoimentos orais como esse de Joaquim Elias, mais conhecido como Sr. Julião:

... a Princesa acabou com o cativo, mas.. mas depois continuou o aperto ainda. Quem derrubou um bocado esse aperto foi Getúlio Vargas, em 1930, foi derrubando, derrubando e acabou com o cativo... até acabou com o aperto, não é cativo não, é o aperto. O cativo acabou em 1800 e pouco, o cativo tem uns cem anos, mais de cem anos que acabou. Fez cem anos em 1998... 1988 fez cem anos. Mas o pessoal continuou a sofrer. Em 30 que houve a libertação, que antes disso, de 30, os fazendeiros prendiam os camaradas a força. Botava na frente, levava a cavalo... não tinha lei. Depois que o Getúlio acabou com esse negócio... botou lei, lei, lei até que mataram ele depois. Quem botou a lei foi Getúlio, antes não tinha lei não. O preto não tinha... o preto era o mais sacrificado do mundo, a cor preta era escarvejada, ninguém gostava... tinha racismo, o preto não tinha valor para nada ²⁸.

²⁷ CUNHA, Olívia Maria Gomes da. “Sua alma e sua palma: identificando a ‘raça’ e inventando a nação”. In.: PANDOLFI, Dulce. “Repensando o Estado Novo”. Rio de Janeiro: Ed. Fundação Getúlio Vargas, 1999, p. 258.

²⁸ JOAQUIM ELIAS (SR. JULIÃO) apud GOMES ; MATTOS.

Sr. Julião, morador da cidade de Macuco - localizada no interior do Estado do Rio de Janeiro - forneceu esse depoimento aos 83 anos. Nesse depoimento que integra o acervo do Projeto Memória do Cativoiro – encabeçado pela professora Hebe Mattos - um dos assuntos abordados pelo descendente de escravos foi a experiência de seus pais e avós no cativoiro.

Ainda que o discurso de Sr. Julião não seja majoritário em relação a outros depoimentos de descendentes de escravos e ex-escravos a respeito do período Vargas, este demonstra uma das interpretações que o período ganhou aos olhos de ex-cativos, perpetuada nas demais gerações da família através da força da oralidade e da memória.

Interessante frisar que quando se lança mão de entrevistas e depoimentos como fontes históricas temos contato com leituras de passado e presente completamente particulares e não raro diversas entre si, que conjugam as representações dos grupos nos quais este indivíduo se encontra inserido e as suas próprias singularidades. No caso de Joaquim Elias, certamente a sua visão sobre o Estado Novo e sobre Getúlio Vargas foram influenciadas pelas histórias, contos e causos contados por seus familiares e expressam a percepção que seus pais e avós possuíam sobre o período destacado.

Em versões similares a de Sr. Julião, pode-se identificar que o esforço do Estado Novo em regulamentar a questão do trabalho ganha imenso destaque juntamente com a figura de Getúlio Vargas, apresentado enquanto o verdadeiro libertador dos escravos. O discurso de Sr. Julião também evidencia a força da ideologia do trabalho no imaginário de uma parcela dos cidadãos brasileiros e nos faz refletir sobre a possível importância da mesma para ex-escravos e seus descendentes: a integração do negro na sociedade brasileira e a sua transformação em cidadão. No entanto, essa cidadania não foi efetivada na prática, tão pouco estes experimentaram uma alteração na função social exercida e nos espaços ocupados.

Para Ianni, a questão do trabalho é um elemento central para compreendermos as desigualdades econômicas, políticas e culturais existentes no seio da sociedade brasileira e que, não raro, se expressam na forma de conflitos raciais e em disparidades regionais. O sociólogo destaca as transformações trazidas pelos processos de modernização, urbanização e industrialização iniciados na sociedade brasileira, de forma mais incisiva, na década de 1930. Frisa, igualmente, que essas transformações

reformularam as relações de trabalho e poder nesse período, assim como afetaram o sentido e a dinâmica das cidades.

Nesse contexto, as cidades - espaços de dinamização dos processos produtivos e do capital - se tornam espaços de exclusão e de construção de desigualdades- inclusive a desigualdade entre o espaço rural e o espaço urbano. O sociólogo, ao mencionar as lutas do movimento operário nesse momento que este encontra-se em formação, também sublinha que as modificações nas relações de trabalho não foram estendidas na prática à população negra. Esta, ainda que integrasse a classe trabalhadora brasileira na década de 1930, continuou sendo forçada a assumir espaços de exploração e submissão, tal qual nos tempos de escravidão²⁹.

Um dos problemas sociais causados pela industrialização e a dinamização das cidades, segundo Ianni, foi o desemprego e a precarização das relações de trabalho, que resultaram em baixos salários e péssimas condições de vida para os trabalhadores. O período do Estado Novo apresentou uma taxa de desemprego consideravelmente elevada. Tanto na área rural quanto na área urbana, o mercado de trabalho encontrava-se dilatado como fruto da liberação da mão-de-obra negra - em virtude da abolição - e do aumento considerável da mão-de-obra imigrante.

Assim, durante o processo de industrialização, modernização e urbanização da sociedade brasileira, o negro foi mantido distante dos novos postos de trabalho que surgiam e das oportunidades de crescimento profissional. Em muitos casos, os negros se mantiveram exercendo o trabalho braçal nas fazendas nos tempos de escravidão. Outros negros perderam as terras nas quais subsistiam através da agricultura sustentável familiar e foram obrigados a tentar exercer qualquer ocupação nas cidades. Já nos espaços urbanos, os negros exerciam profissões mal remuneradas e sem qualificação, tais como trabalhadores domésticos, jornaleiros, carregadores, artífices, operários da construção civil.

E os que se encontravam desempregados, eram classificados como “ociosos”, “vadios” e “vagabundos” pelos poderes públicos e compreendidos como inimigos da nação. O Estado não se sentia na responsabilidade de conceder-lhes direitos e benefícios

²⁹ Idem.

de qualquer ordem, afinal, eram criminosos, como esclarece o Código Criminal de 1890:

“Art. 399. Deixar de exercitar profissão, officio, ou qualquer mister em que ganhe a vida, não possuindo meios de subsistencia e domicilio certo em que habite; prover a subsistencia por meio de occupação prohibida por lei, ou manifestamente offensiva da moral e dos bons costumes:

Pena ? de prisão cellullar por quinze a trinta dias.

§ 1º Pela mesma sentença que condemnar o infractor como vadio, ou vagabundo, será elle obrigado a assignar termo de tomar occupação dentro de 15 dias, contados do cumprimento da pena”.³⁰

O historiador Sidney Chalhoub - em sua obra intitulada “Trabalho, Lar e Botequim” – analisa a classe trabalhadora das primeiras décadas da república. As principais fontes utilizadas pelo historiador são as atas de reuniões das Câmaras dos Deputados, ocorridas em 1888, a fim de votar um projeto repressão à ociosidade. O projeto de lei dialogava aberta e diretamente com a Lei Áurea, tendo em vista que, na opinião dos legisladores, a Abolição teria trazido profunda desordem para a sociedade brasileira. O contingente de negros e mulatos espalhado pelas áreas rurais e pelas ruas das cidades tratava-se de uma ameaça à propriedade e a segurança individual das elites brasileiras, tendo em vista a sua habilidade para roubar e rapinar³¹.

Outro problema que a Lei de 13 de Maio criava, de acordo com os discursos e as falas dos deputados, era o nivelamento de todas as classes sociais repentinamente. Assim, a Lei promovia um deslocamento de profissões e hábitos de consequências incalculáveis, tendo em vista que os libertos eram vistos despreparados para a vida em sociedade. Em seu depoimento, o deputado Mac-Dowell expõe o seguinte:

“[...] A liberdade do cativo não significava para o liberto a responsabilidade pelos seus atos, e sim a possibilidade de se tornar ocioso, furtar, roubar, etc. Os libertos traziam em si os vícios de seu estado anterior, não tinham ambição de fazer o bem e de obter trabalho honesto e não eram civilizados o suficiente para se tornarem cidadãos plenos em poucos meses. Era necessário, portanto, evitar que os libertos comprometessem a ordem, e para isso havia de se reprimir os seus vícios. Esses vícios seriam vencidos através da educação e educar os libertos significava criar o hábito do trabalho através da repressão, da obrigatoriedade”³².

³⁰ Brasil. Lei de 11 de Outubro de 1890. Código Penal dos Estados Unidos do Brazil. Disponível em <http://legis.senado.gov.br/legislacao/ListaPublicacoes.action?id=66049> acessado em 11/10/2015 às 08:08

³¹ Chalhoub, Sidney. “Trabalho, lar e botequim: o cotidiano dos trabalhadores do Rio de Janeiro da Belle Époque” – 2ª ed. – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2001, pp. 59-89.

³² CHALHOUB apud MAC-DOWELL, p. 68.

Assim, a “vadiagem” apresentava-se como uma preocupação das elites brasileiras desde o final do Segundo Reinado. Era compreendida enquanto estado de depravação dos costumes que leva o indivíduo a cometer crimes contra à propriedade e a segurança individual. O “ocioso”, o “vagabundo” é um indivíduo sem educação moral, um pervertido, um viciado, logo, uma ameaça aos bons costumes³³. A fim de extinguir esses péssimos hábitos dos libertos e das classes pobres brasileiras, em geral, era preciso criar uma ideologia de valorização do trabalho, único elemento capaz de transformar a essência desses grupos, na opinião dos deputados.

Apesar do estudo de Sidney Chalhoub focar no período conhecido como “Belle Époque”, o historiador elucida que o processo de construção da classe trabalhadora brasileira foi um processo que se estendeu por todo o período da chamada Primeira República (1889-1930). No entanto, muitos elementos destacados por Chalhoub também se fizeram presentes no recorte cronológico desta pesquisa. Sendo assim, durante o Estado Novo, as ideias que auxiliaram na consolidação de uma ideologia do trabalho foram as ideias de “democracia social” e de “cidadania do trabalho”.

Estas foram os alicerces da doutrinação do regime promovida por inúmeras iniciativas, dentre elas a propaganda política. Estas contribuíram para a construção da imagem de Getúlio Vargas no imaginário social brasileiro, tal qual observamos na fala destacada acima de Sr. Julião: Vargas enquanto “pai dos pobres”, redentor dos escravos e seus descendentes. No entanto, como esse trabalho vem se buscando demonstrar, o esforço do regime estadonovista tinha sempre um sentido de ocultar os movimentos de diversificação da sociedade brasileira em prol de sua unidade e homogeneização.

Nesse sentido, a historiadora Maria Helena Capelato nos atenta para o fato de que não houve por parte do regime uma valorização do trabalhador enquanto sujeito social, nesse período, ao contrário. A implantação da legislação trabalhista foi uma estratégia para que as elites alcançassem o objetivo de tornar o Brasil um país capitalista, industrializado e urbano. Ainda que, em alguns momentos, tenha precisado dialogar e até mesmo defender os regionalismos e o popular, como veremos a seguir. Retomando

³³ CHALHOUB, op. cit., pp. 73 – 75.

as ideias de Capelato, o Estado Novo foi um momento onde a sociedade brasileira passou por um processo profundo de massificação, ou seja, foi um momento em que houve um profundo esvaziamento da classe operária:

(...) a doutrina estadonovista negava a identidade de classe do operariado, diluindo-a no coletivo nação/Brasil. Essa diluição da classe no todo explica-se pela tentativa de negar a identidade da classe operária construída pelo comunismo, que elegeu o operariado como sujeito privilegiado da história e promotor das transformações por meio da luta social. A negação do conflito social pela imagem da sociedade unida e harmônica implicava negação da representação do operário como classe social com interesses próprios³⁴.

Como se pode observar, o Estado durante os anos do regime ditatorial aqui pesquisado buscou silenciar os trabalhadores brasileiros enquanto classe social através de um discurso totalizante e massificador e da criação de uma legislação social. Se torna importante destacar aqui, que isso não significou que estes sujeitos sociais tenham se calado ou mesmo tenham se mantidos inertes diante dessas estratégias de subordinação e submissão. Como bem destaca Octavio Ianni, a classe operária em formação no Brasil se mobilizou, se organizou e através de sua atuação política impôs à esfera pública novos direitos sociais, políticos, econômicos e culturais³⁵.

No entanto, em um primeiro momento, essa pesquisa busca elucidar os motivos pelos quais o Estado Novo permitiu e de certa forma promoveu (através do incentivo à especialização e diversificação da Polícia Civil e dos Códigos Criminais de 1890 e 1940) a perseguição policial às religiões de matriz afro-brasileira.

Afim de que se possa compreender o paralelo estabelecido entre as políticas estatais de controle e homogeneização das massas e a população negra brasileira nas décadas de 1930 e 1940, é interessante lançar mão das ideias de Octavio Ianni a respeito da heterogeneidade da classe trabalhadora:

Descendente do africano escravizado, marcado pela diáspora e pelo holocausto, compondo a mais numerosa coletividade, dentre as várias etnias; mesmo porque os brancos distribuem-se em distintas nacionalidades, fidelidades e identidades; sem esquecer que muitos compõem amplamente os trabalhadores assalariados, as classes e os setores subalternos, mesclando-se com os negros e outras etnias em locais de trabalho, produção e reprodução. Sim, grande parte da questão racial no Brasil diz respeito ao negro, como etnia e categoria social, como a mais numerosa 'raça', no sentido de categoria criada

³⁴ CAPELATO, op. cit. p. 197.

³⁵ IANNI, Octavio, op. cit.

socialmente, na trama das relações sociais desiguais, no jogo das forças sociais, como as quais se reiteram e desenvolvem hierarquias, desigualdades e alienações³⁶.

Corroborando as ideias de Ianni, Chalhoub destaca a heterogeneidade da classe trabalhadora carioca nos primeiros anos de República e as tensões, conflitos e rixas ocorridos dentro da mesma. Assim, ainda que o discurso do Estado e das elites se oriente em homogeneizar esses sujeitos sociais, a realidade estava distante desse modelo. O principal conflito identificado pelo historiador consiste em imigrantes (principalmente portugueses) x brasileiros não-brancos (negros e mulatos). Um conflito que, na verdade, expunha ressentimentos e tensões históricas datadas dos períodos colonial e imperial (colonizador-explorador português x colonizado-explorado brasileiro, senhor-patrão branco x escravo-empregado negro).

Para Chalhoub essas rivalidades são reativadas e reelaboradas pela classe trabalhadora dentro do contexto mais amplo, apresentado neste trabalho, de transição para a ordem burguesa no período pós-Abolição. Quando a população não-branca deixa de ser regida pelo trabalho escravo e se torna mão-de-obra livre, mas não experimenta uma mudança no seu status social, continuam sendo submetidos, subjugados e colocados como perdedores.

1.3 Representações em disputa

O período do Estado Novo também foi um momento onde a questão cultural se encontrava em amplo debate. A política cultural desenvolvida pelo regime é destacada pela sua amplitude, pela sua importância dentro da lógica autoritária e centralizadora do Estado e pelo seu caráter aparentemente ambíguo. Liderada pelo Ministério da Educação e Saúde Pública³⁷ – criado em 14 de novembro de 1930 - e tendo como sua referência o posicionamento de Gustavo Capanema – que ficou à frente do referido Ministério de 1934 a 1945 -, a política cultural do Estado Novo foi marcada por uma transformação na relação entre a intelectualidade e a política. Mas isto se nos referimos ao Ministério. A questão da cultura era muito mais ampla que uma carteira.

Disse María Verónica Secreto citando a Monica Veloso:

³⁶ IANNI, Octávio. “Teorias da Globalização”. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004, p. 143.

³⁷ Para maiores informações acerca do Ministério da Educação e Saúde Pública ver <https://cpdoc.fgv.br/producao/dossies/AEraVargas1/anos30-37/IntelectuaisEstado/MinisterioEducacao> acessado em 26/05/2015 às 00:45.

À alta concentração de poder político durante o Estado Novo correspondeu uma igual concentração de poder simbólico. À elite intelectual correspondia a produção das representações que conformavam o discurso estadonovista. Aos intelectuais menores cabia a reprodução e a difusão das ideias geradas por essa elite. Em *Cultura Política* escrevia esta última, composta por um seleto grupo de intelectuais divididos em dois grupos: a nata do Estado Novo e um conjunto heterogêneo de figuras que cobriam um amplo leque ideológico, que ia de Gilberto Freyre a Graciliano Ramos.³⁸

Esses dois últimos nomes, paradigmáticos por representar setores diferentes da intelectualidade e do pensamento social brasileiro são ilustrativos da diversidade e variedade de projetos culturais e políticos que intentavam ser abarcados pelo projeto “homogeneizador”, valga a contradição.

Apesar de ter reivindicado para si a função de guia da nação, a intelectualidade manteve, até a década de 1930, um afastamento da vida política nacional, assim como da própria sociedade brasileira. Essa postura de afastamento, afirma Veloso, existia pela necessidade do intelectual de se manter distante de seu objeto de reflexão e análise. Ao intelectual caberia a reflexão, a quietude e o saber puramente erudito. Uma vez distante das misérias do mundo, ele seria capaz de revelar o encanto, a leveza e a beleza da vida. Nesse contexto, política e literatura apareciam como coisas completamente distintas: uma estaria no quadro das coisas materiais – sendo responsável por explicitar os aspectos materiais da vida – e a outra estaria no quadro das coisas do espírito – ou seja, relacionada aos valores tidos como superiores³⁹.

Durante o regime em questão, essa postura de alienação política por parte da intelectualidade é profundamente criticada. A erudição e o academicismo também são questionados sendo defendidos, em seu lugar, a função social do intelectual, convocando-o a participar dos destinos da nacionalidade⁴⁰. A ideia de que a intelectualidade é a representante da consciência nacional foi revisitada e adaptada a ideologia propagada pelo novo regime. Um amplo espaço é dado para a intelectualidade que passa a atuar na arena política, inserida nas estruturas burocráticas do Estado. Os intelectuais se tornam, assim, parte importante do “projeto político-pedagógico” que tinha como objetivo popularizar e difundir a ideologia estadonovista. A ditadura

³⁸ SECRETO, Maria Verónica, Soldados da borracha. Trabalhadores entre o sertão e a Amazônia no governo Vargas. São Paulo: Perseu Abramo, 2007, p. 21.

³⁹ VELLOSO, Mônica Pimenta. Mônica Pimenta. “Os intelectuais e o Estado Novo”. Rio de Janeiro: Centro de Pesquisa Documentação de História Contemporânea do Brasil, 1987, pp. 8-9.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 9.

liderada por Vargas estabelece, então, uma simbiose entre o “homem do pensamento” – o intelectual – e o “homem de ação” – o político:

(...) A política era, então, a ‘madrasta da inteligência’, à medida que a excluía dos processos decisórios. No Estado Novo tal fato não ocorreria mais: o Estado se transformava no tutor, no pai da intelectualidade, ao se identificar com as forças sociais. A argumentação se desenvolvia no seguinte sentido: a partir do momento em que o Estado marca a sua presença em todos os domínios da vida social, não há por que o intelectual manter a sua antiga posição de opositor ou insistir na marginalidade. De inimigo do Estado, o intelectual deve se converter em seu fiel colaborador, ou seja, ele passa a ter um dever para com a Pátria.

Inserida na lógica dessa política cultural implantada pelo Estado Novo, a figura do intelectual adquire a função de intérprete da sociedade brasileira e de porta-voz dos populares:

Define-se o valor cultural de um povo pelo valor de suas elites intelectuais, ou seja, pelo valor daqueles que se constituíram intérpretes dos seus sentimentos, tendências, necessidades e aspirações. Romancistas, contistas, poetas, artistas de todos os gêneros, pensadores, estadistas, políticos, cientistas, figuras ilustres da vida pública, nas armas, nas letras, na economia, etc. - todos eles traduzem o que há de melhor e de mais expressivo, para a avaliação do espírito brasileiro, em sua tarefa construtora [...] ⁴¹.

Enquanto intérprete da sociedade, cabia ao intelectual traduzir as manifestações populares para o Estado a fim de que estas fossem disciplinadas e coordenadas. Enquanto porta-voz das classes populares, o intelectual era visto como o único a possuir a capacidade de captar o “subconsciente coletivo” e expressar os anseios da população:

(...)O que nos importa reter agora é a ideia do intelectual na condição de representante ou de intermediário, capaz de captar e exprimir a ‘vontade popular’, que será realizada pelo Estado. Na base da argumentação, transparece a vinculação entre as elites intelectuais e políticas: as primeiras pensam; as segundas realizam ⁴².

Sobre essa questão se torna importante enunciar as ideias de Mônica Velloso a respeito da relação entre intelectualidade e Estado. De acordo com a historiadora, refletir sobre essa relação no contexto do Estado Novo é refletir, também, sobre a

⁴¹ VELLOSO, op. cit., p. 18

⁴² Idem.

relação entre propaganda política e educação. Tendo em vista que uma vez inseridos na lógica do regime, os intelectuais passam a ser compreendidos como o grupo mais esclarecido da sociedade e que teria como sua função principal “educar” a coletividade de acordo com ideais doutrinários do regime⁴³.

Ainda sobre a política cultural do Estado Novo, se faz importante sublinhar a relação entre intelectualidade e os setores da burocracia estatal. Alguns pesquisadores utilizam os termos manipulação, alienação, traição ou mesmo cooptação para classificar a relação existente entre os intelectuais e Estado ao longo desses anos. No entanto, baseado nas ideias de Angela de Castro Gomes, essa pesquisa compreende esta relação como uma via de mão dupla. Se por um lado, a instituição estatal possuiu profundos interesses e uma latente necessidade em estabelecer contatos com os intelectuais, estes, por sua vez, acabam tendo nessa relação um espaço aberto para efetuar suas pesquisas e produções acadêmicas, além de oportunidades financeiras e de prestígio sociocultural um tanto quanto complicadas de conseguir normalmente⁴⁴.

Um dos desafios desses “homens das letras” era proporcionar o equilíbrio entre elaborar núcleos de unidade cultural que representassem uma origem comum dos indivíduos e projetar o futuro da Nação. A intelectualidade possuía a complexa missão de identificar e selecionar elementos identitários diversos que pudessem ser difundidos e absorvidos por uma população profundamente heterogênea enquanto homogêneos e hegemônicos sob o rótulo de nacional⁴⁵. Dessa forma, é importante se ter em mente que a presença de alguns elementos associados aos descendentes africanos em determinados discursos, periódicos, publicações, livros, textos, entre outros, residiam no fato de que estes eram elementos que a intelectualidade julgava compartilháveis, intercambiáveis⁴⁶.

A proposta desta pesquisa é analisar os elementos elencados como símbolos da identidade nacional pela intelectualidade e pelo Estado nesse período e refletir sobre os seguintes pontos: a presença de negros e mestiços na sociedade brasileira, o valor dado a esta última dentro de uma perspectiva de valorização do passado nacional, da tradição

⁴³ VELLOSO, op. cit., p. 4.

⁴⁴ ABREU; GONTIJO; SOIHET, op. cit, p. 43. COMPLETAR

⁴⁵ DANTAS, Carolina Viana Dantas. “A nação entre sambas, cordões e capoeiras nas primeiras décadas do século XX”. *Artcultura*, Uberlândia, v. 13, n. 22, jan-jun, 2001, p. 86.

⁴⁶ Dantas, Carolina Viana Dantas. “Cultura histórica, República e o lugar dos descendentes de africanos na nação”. In.: ABREU, Martha; GONTINJO, Rebecca; SOIHET, Rachel. “Cultura política e leituras do passado: historiografia e ensino de história”. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 232.

e da cultura popular; o lugar social destes sujeitos sociais no período pesquisado e, por fim, a cidadania garantida, ou não, a estes.

A função instrutiva da intelectualidade diante da sociedade brasileira elucidada o objetivo principal da política cultural estadonovista: a elaboração ideológica do regime e a irradiação dos seus fundamentos e princípios para a população. Para alcançar esse objetivo, o regime atuava em duas frentes. A primeira, de responsabilidade do Ministério da Educação e Saúde Pública, consistia na instrução formal do cidadão brasileiro. A segunda, de responsabilidade do Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP), consistia na orientação das manifestações da cultura popular⁴⁷.

O Ministério da Educação era constituído por um grupo de intelectuais ligados à vanguarda do movimento modernista. Suas cadeiras eram ocupadas pelo poeta Carlos Drummond de Andrade, pelos arquitetos Lúcio Costa e Oscar Niemeyer, pelo pintor Cândido Portinari e pelo escritor Mário de Andrade, para citar alguns⁴⁸. Esse grupo participava da construção de iniciativas que tinham como tônica o caráter educacional dos diferentes tipos de arte e possuíam como principal característica o pensamento nacionalista, ainda que não possuíssem posturas políticas alinhadas à proposta do regime.

Já o Departamento de Imprensa e Propaganda era composto por intelectuais ligados a vertente centralista e autoritária do movimento modernista, conhecida como verde-amarelo. Assim, as ações direcionadas à cultura popular foram elaboradas por nomes como Cassiano Ricardo, Menotti del Pichia e Cândido Motta Filho⁴⁹ e tinham como tônica o controle à esta. Em alguns momentos esse controle se expressou em repressão a determinadas manifestações culturais. Em outros momentos se expressou em uma ação estratégica de se apropriar destas e ressignificá-las dentro da lógica do regime. Nesse último sentido, pode ser destacada a utilização de veículos de comunicação de profunda popularidade entre os cidadãos brasileiros, tais como o rádio e a imprensa escrita⁵⁰.

⁴⁷ VELLOSO, op. cit., p. 5.

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ A historiadora Mônica Pimenta Velloso em sua obra “Os intelectuais e o Estado Novo” demonstra como o Estado Novo lançou mão da utilização da Rádio Nacional e dos periódicos “A Manhã” e “A Noite” para divulgar sua ideologia e doutrinar a população brasileira. No caso da Rádio Nacional e das políticas direcionadas ao rádio de uma forma geral, a historiadora frisa o diálogo existente entre os

O Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP) foi criado em 1939 substituindo o Departamento Nacional de Propaganda (DNP) - conhecido no início da década de 1930 por Departamento de Propaganda e Difusão Cultural (DPDC). O DIP era constituído pelos setores de divulgação, radiodifusão, teatro, cinema, turismo e imprensa. Esse órgão era responsável por coordenar e promover a propaganda política, por censurar produções culturais tais como teatro, cinema e atividades recreativas, por organizar festas cívicas e patrióticas, e, por fim, dirigir o programa de radiodifusão do governo⁵¹.

Uma das questões levantadas por Maria Helena Capelato é como a propaganda política incutiu na sociedade brasileira, o que foi chamado pela autora de “identidade nacional coletiva”. Ou seja, como que a articulação promovida pelo Estado com os meios de comunicação, a produção intelectual e as instituições de ensino conseguiram domar as mentes e as almas dos cidadãos brasileiros a fim de produzir nestes um sentimento de identificação e unidade. A construção dessa identidade nacional é tema de extrema importância para a pesquisa desenvolvida, pois traz à tona as questões da tradição, da cultura popular e das culturas negras. Embora nos inclinamos mais para interpretações como a de Angela de Castro Gomes, que pensa nos termos de “mão dupla” e troca como mencionamos acima e como a de Olivia Gomes que o entende a partir das apropriações populares, como também já mencionamos.

Refletir sobre “identidade nacional” nos faz refletir sobre “cultura nacional”. O período do Estado Novo foi caracterizado pela escolha de determinados costumes, tradições e manifestações culturais como representantes da essência do povo brasileiro e de sua “brasilidade”. Esta representação nacional pode ser considerada vitoriosa, tendo em vista a permanência de muitos desses símbolos no imaginário social até os dias de hoje.

Importante mencionar que a ideia de identidade nacional desenvolvida pela historiografia destacada nesta pesquisa dialoga, profundamente, com as ideias de Stuart Hall sobre o conceito de “identidade cultural”. Em artigo intitulado “Quem precisa da identidade? ”, o sociólogo apresenta as problemáticas desse conceito e frisa o seu

objetivos do regime e o acolhimento por parte da população. In.: VELLOSO, Mônica Pimenta. “Os intelectuais e o Estado Novo”. Rio de Janeiro: Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea, 1987, p. 25-32.

⁵¹ Ver <https://cpdoc.fgv.br/producao/dossies/AEraVargas1/anos37-45/EducacaoCulturaPropaganda/DIP> acessado em 27/05/2015 às 12:31.

caráter plural, principalmente dentro de um contexto de globalização, onde as identidades culturais se tornam mais fluídas, menos rígidas e menos atreladas à ideia de uma nação. Neste seu trabalho, Hall retoma sua conceituação de identidade cultural construída em um momento anterior ao da produção do artigo aqui em destaque. Assim, o conceito de identidade cultural estaria relacionado àquele “*eu coletivo ou verdadeiro que se esconde dentro de muitos outros eus – mais superficiais ou mais artificialmente impostos – que um povo, com uma história e uma ancestralidade partilhadas, mantém em comum*”⁵².

A identidade cultural estaria relacionada à um eu coletivo forte e coeso capaz de estabilizar, fixar ou garantir o pertencimento cultural ou uma unidade que se sobrepusesse a todas as diferenças do seio social. Essa identidade de caráter nacional é construída a partir de discursos, práticas e posicionamentos que nem sempre são coincidentes, em muitos momentos estes se opõem entre si. Esses movimentos de atração e repulsão fazem da identidade algo em constante mudança e transformação. Além disso, ela é construída dentro de uma prática discursiva e em locais históricos e instituições específicas, a partir de estratégias e iniciativas específicas e emerge a partir de disputas específicas de poder⁵³.

A construção de uma identidade nacional era um elemento extremamente importante para a política de massas que estava sendo implantada. Como fruto das inúmeras greves promovidas pelo operariado nas duas primeiras décadas do século XX e da eclosão de outros movimentos sociais (como o tenentismo, por exemplo), a questão das massas foi posta em pauta e ideólogos nacionalistas radicais (como os modernistas verde-amarelos) já delineavam a necessidade de se construir uma identidade totalizante. O foco desta seria promover a integração da sociedade brasileira, minimizando divergências raciais, regionais, morais, políticas e culturais e criando um todo homogêneo⁵⁴, criando um País que fosse de todos e para todos. Como destaca a historiadora Martha Abreu, os modernistas tinham como objetivo a construção de “*um País unificado politicamente e culturalmente na construção de um povo mestiço e de*

⁵² HALL, Stuart. “Quem precisa da identidade? ”. Revista do Patrimônio Cultural e Artístico Nacional, n. 24, 1996, p. 108.

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ CAPELATO, op. cit., p. 227.

*uma música tida como verdadeiramente brasileira, onde o folclore e a ‘música popular’ ocupariam importante papel*⁵⁵.

No entanto, se faz importantíssimo abrir um parêntese a respeito da inovação que teria representado as ideias modernistas. Carolina Viana Dantas – em seu trabalho sobre a seleção a atuação da intelectualidade na construção do brasileiro - e Martha Abreu - em seu trabalho sobre a “música popular” no período da primeira república - demonstram que estes ideais foram difundidos como uma inovação e uma ruptura definitiva com a identidade nacional idealizada nas primeiras décadas da República. No entanto, ambas as pesquisadoras elucidam que a construção de uma “brasilidade” a partir de símbolos culturais mestiços estava longe de ser uma criação específica deste grupo ou que ocorreu exclusivamente na década de 1920.

Dantas reflete acerca do modernismo e da modernidade e traz à luz a “multiplicidade de modernidades e modernismos, nacionalismos e patriotismos” que estavam em debate e em questão no campo intelectual desde o início da República. O que significa destacar, igualmente, a existência de múltiplos projetos de modernização expressados por várias estéticas. Conclui que ao longo das primeiras décadas da República os termos modernismo e modernidade estavam sofrendo uma reformulação e serviam de inspiração para toda a intelectualidade brasileira, o que se apresentou como inovação por parte dos modernistas foi a estratégia agressiva utilizada pelos mesmos na divulgação de suas ideias⁵⁶.

Assim, o modernismo e a modernidade cultural brasileira não podem ser pensadas como descobertas únicas e restritas de um grupo. Tratou-se de um processo muito mais complexo e duradouro que residiu em vários espaços urbanos e regionais onde esses intelectuais tiveram suas experiências, vivências e trajetórias individuais e coletivas⁵⁷. Não obstante, devemos salientar que os projetos modernistas, nacionais e homogeneizadores tiveram com partir de 1930 novas possibilidades de institucionalização e expansão.

Contava-se a partir de 1930 com o respaldo do Estado e as novas mídias para chegar com a todos os cantos do Brasil. A importância da educação é expressada nas

⁵⁵ ABREU, Martha. “Histórias Musicais da Primeira República”. *Artcultura*, Uberlândia, v. 13, n. 22, jan-jun. 2001, p. 75.

⁵⁶ DANTAS, op. cit., pp. 100 -110.

⁵⁷ DANTAS, OP. CIT., p. 101.

seguintes palavras enunciadas por Getúlio Vargas: “*Com os instrumentos próprios de educação extra-escolar, hoje tão diferentes – cinema, teatro, desportos -, será possível levar a todas as populações do Brasil o culto da Pátria e das suas tradições gloriosas*”⁵⁸.

Angela de Castro Gomes, analisa o discurso estatal fundador de uma unidade e uma identidade nacionais. Se utilizando dos conceitos de “cultura política” e “cultura histórica”, Gomes avalia a política cultural desenvolvida pelo regime que teve como alicerce a articulação entre os setores da burocracia estatal e a intelectualidade, já destacada anteriormente. Essa política cultural teria como intuito promover a conformação e a divulgação das normas e valores que deveriam ser assimilados pela sociedade como próprios da “identidade nacional brasileira” que o Estado queria fixar. Na perspectiva da historiadora, a política cultural era o espaço privilegiado de representação da nacionalidade⁵⁹.

Existe um ponto de convergência entre as abordagens de Maria Helena Capelato e Angela de Castro Gomes: a importância que a história terá, nesse momento, na construção de um discurso fundador da identidade nacional. Para ambas, a questão da história estava atrelada a valorização do passado nacional e, no contexto aqui tratado, também possuía um sentido de releitura do mesmo. A fim de aprofundar sua leitura acerca dessa política cultural do Estado Novo, Angela de Castro Gomes lança mão do conceito de “cultura histórica” – tomado por Jacques Le Goff de Bernard Guenée -, para expressar, em linhas gerais, “a relação que uma sociedade mantém com seu passado”⁶⁰.

A definição de “cultura histórica” relaciona-se com o que os homens consideraram especificamente como seu passado e o lugar (espaço e valor) que lhe atribuem em determinado momento. Além disso, é um conceito amplo que abarca tanto iniciativas relacionadas ao conhecimento histórico em sentido estrito quanto formas de expressão cultural que tenham o passado como referência. No entanto, é importante mencionar que essas iniciativas relacionadas ao conhecimento histórico nem sempre se expressam em uma produção historiográfica expressiva.

⁵⁸ CAPELATO, op. cit., p. 230.

⁵⁹ GOMES, op. cit., p. 46.

⁶⁰ GOMES, op. cit., p. 42.

Para a historiadora Angela de Castro Gomes, no período do Estado Novo, a cultura histórica esteve relacionada diretamente com a construção de uma cultura política e com o campo da historiografia entre as décadas de 1930 e 1940. Assim, é necessário analisar essas duas categorias concomitantemente a fim de não perder de vista a complexidade do contexto analisado. O conceito de “cultura política”, enunciado pela autora, relaciona-se com o comportamento político de atores sociais, individuais e coletivos, onde ficam expressos seus próprios pontos de vista, percepções, vivências e sensibilidades.

Cultura política pode ser definido da seguinte forma: “ *‘um sistema de representações, complexo e heterogêneo’ mas capaz de permitir a compreensão dos sentidos que um determinado grupo (cujo tamanho pode variar) atribui a uma dada realidade social em determinado momento e lugar*”⁶¹.

A construção de uma cultura política é, por essa razão, uma construção de média a longa duração e por ser um elemento relacionado aos grupos existentes em uma sociedade, há uma pluralidade de culturas políticas disputando entre si. No Estado Novo, há a emergência de uma cultura política que se sobressai às demais e se institui enquanto nacional⁶². O processo de construção de uma cultura política exige uma leitura do passado – histórico, mítico ou ambos – que conota períodos, personagens, eventos e textos positiva e negativamente.

Essa leitura do passado envolveria, igualmente, uma narrativa, conciliando, assim uma cultura histórica a uma cultura política. Dessa forma, analisar a formação e a divulgação de uma cultura política – ou seja, em que momento esta foi produzida, quais sujeitos e/ou grupos sociais a produziram e através de que instrumentos e mecanismos – é apreender como se deu a integração ao imaginário ou à memória coletiva de grupos sociais (inclusive nacionais) de uma determinada concepção de tempo⁶³. É também nesse sentido que o estudo de Maria Helena Capelato sobre a propaganda política do Estado Novo é de suma importância e profundamente elucidativo acerca da cultura política produzida nesse momento.

⁶¹ GOMES, op. cit., pp. 47-48.

⁶² GOMES, op. cit., p. 48.

⁶³ ibidem.

Sobre a relação entre cultura política e cultura histórica e regimes autoritários como o Estado Novo, Angela de Castro Gomes esclarece:

A construção de uma cultura política e de uma cultura histórica, por conseguinte, vincula-se fortemente à implementação de políticas públicas, em particular sob regimes autoritários, que investem de maneira consciente e eficiente na busca de sua legitimidade, mobilizando valores, crenças e tradições da sociedade, com destaque para os que se referem a uma herança e passado comuns. Nesse sentido, este texto está sugerindo que, em certas conjunturas políticas – como no caso do Estado Novo -, há um esforço evidente para se articular iniciativas estatais de política cultural com a conformação de uma cultura política nacional, em que a leitura do passado ganha espaço privilegiado; onde o que está chamando de cultura histórica é dimensão constitutiva e também estratégica da cultura política ⁶⁴.

O projeto ideológico do regime difundiu uma cultura política centrada no “nosso passado” e na “nossa história”. Assim produções historiográficas ou relacionadas ao passado da pátria são revisitadas a fim de atribuir-lhe um novo sentido. Esse movimento é de extrema importância na fundação de uma memória nacional e, conseqüentemente, de uma identidade nacional. No entanto, é importante considerar as memórias e identidades coletivas dos mais diversos grupos sociais que demandaram políticas governamentais no sentido de construir e consolidar a ideia de um passado comum e um enquadramento de uma memória nacional⁶⁵.

Maria Helena Capelato utiliza-se do conceito de “imaginário social” trabalhado pelo filósofo Bronislaw Baczko para analisar a identidade nacional através da propaganda política. Enquanto uma das representações do poder, esta última era capaz de promover a luta de forças simbólicas que implicava aceitação ou rejeição dos princípios inculcados pelo indivíduo. Dessa forma, a propaganda teria uma importante atuação no imaginário dos diferentes grupos sociais e conseqüentemente da construção de suas identidades.

De acordo com a autora, no período do Estado Novo os imaginários sociais foram força reguladora da vida coletiva e peça importante do exercício do poder, tendo em vista a capacidade destes de organizar e controlar o tempo coletivo interferindo na produção da memória de um grupo e nas suas visões de futuro. Através deles, a

⁶⁴ Gomes, Angela de Castro. “Cultura política e cultura histórica no Estado Novo”, p. 49.

⁶⁵ GOMES, op. cit., p. 50.

coletividade brasileira designava sua identidade elaborando uma representação de si própria. Nessa representação cada elemento possuía um lugar e uma razão de ser específicas⁶⁶.

Retomando a questão da valorização do passado promovida pela política cultural do Estado Novo, pode-se afirmar que esta consagrou uma cultura histórica que se apropriou de autores, obras históricas e vários discursos e práticas que privilegiavam as ideias de “povo” e “nação”. Dessa forma, o passado possuía dois sentidos: um ligado à cultura popular e outro ligado a uma ideia de tempo linear, cronológico. O primeiro passado seria manifestado através de um conjunto de tradições e, por essa razão, seria a-histórico e relacionado a uma ideia de tempo não-datado. Já o segundo, seria um passado histórico relacionado à memória de fatos e personagens únicos que não convivem diretamente com o presente. O Estado Novo teria sido marcado, então, pela associação entre essas duas vertentes de passado nacional⁶⁷, já que uma complementava a outra:

“ (...) Por essa razão, talvez, os dois sentidos do ‘passado’ e do ‘tempo’ – um eminentemente histórico e cronológico e outro não datado e ‘vivo’ no presente – constituíssem as faces de uma mesma totalidade, razão pela qual ela precisava ser montada com tanta eficiência e cuidado”⁶⁸.

Este último tinha como objetivo construir na juventude brasileira um sentimento de paixão e conhecimento das tradições do país, a partir das noções de consciência e unidade nacionais. Para tanto, houve uma reformulação dos livros didáticos utilizados nas instituições de ensino. Estes deveriam expressar a orientação oficial e os conteúdos ideológicos do regime a fim de construir uma identidade nacional também dentro da juventude brasileira. A valorização das tradições promoveria, no contingente destacado, um sentimento de pátria, comunidade, fraternidade e união e uma sensação de harmonia entre o todo, ou seja, uma sensação de ausência de conflitos⁶⁹.

O espírito nacional de um País poderia ser encontrado nos “costumes da tradição, da religião, da raça, da língua e da memória do passado”⁷⁰. As elites brasileiras teriam se afastado desse espírito nacional em virtude de seu apego à elementos e realidades

⁶⁶ CAPELATO, op. cit., p. 221.

⁶⁷ GOMES, op. cit., pp. 52-55.

⁶⁸ GOMES, op. cit., p. 57.

⁶⁹ CAPELATO, op. cit., pp. 232 – 233.

⁷⁰ GOMES, op. cit., p. 53.

estrangeiras. Esse desrespeito às especificidades brasileiras seria uma das razões do nosso “atraso”: “*O desconhecimento das coisas nacionais e o desapego às nossas tradições e à nossa história eram vistos como responsáveis pela aceitação e pela imitação subserviente de tudo o que viesse de fora*”⁷¹.

O empenho de valorização do passado promovido pelo regime estadonovista possibilitou o delineamento do espírito nacional. A essência da “brasilidade” estava nas especificidades do País, ou seja, nos costumes, tradições e manifestações culturais produzidas por grupos sociais genuinamente brasileiros, as classes populares. A importância da cultura popular para o Estado Novo fica expressa na seguinte passagem do artigo intitulado “Influência política sobre a evolução social, intelectual e artística do Brasil” publicado na Revista “Cultura Política”:

[...] quando as genuínas fontes de inspiração popular se refletem na atividade pública, não só a ordem política se torna um ponto de apoio e um incentivo ao desenvolvimento de todas as forças criadoras da coletividade, como também estas últimas, encontrando ambiente favorável, procuram influir na vida do Estado, aproximando as elites intelectuais do governo, irmanando entre si a vida de família, a vida cultural ⁷².

Dentro desse contexto, a intelectualidade seria o único contingente capaz de revelar as particularidades nacionais e desvendar o Brasil rural, o Brasil interiorano, compreendido como depositário da nacionalidade e caracterizado pelos tipos regionais, a saber: o caboclo, o sertanejo o jeca-tatu, o caipira, o caiçara⁷³.

Martha Abreu destaca que nesse processo de escolha dos símbolos da “brasilidade” por parte dos intelectuais e por parte do Estado, duas tendências estiveram em constante diálogo ao longo das primeiras décadas da República e também se mostraram presentes no período do Estado Novo. Uma delas foi a valorização dos regionalismos enquanto essência do povo brasileiro, como símbolo daquilo que representava a originalidade do mesmo e como expressão do folclore nacional. E outra tendência foi a da extensão de elementos populares urbanos da capital federal como símbolos de uma nação extensa e diversa⁷⁴.

⁷¹ Capelato, Maria Helena Rolim. “Multidões em Cena”, p. 235.

⁷² Revista Cultura Política, edição 0001 / 1941 - PR_SPR_02735

⁷³ Capelato, Maria Helena Rolim. “Multidões em Cena:”, p. 228.

⁷⁴ ABREU, op. cit., pp. 80-83.

Angela de Castro Gomes destaca essa coexistência, aparentemente desconexa, entre argumentos “geográficos” e argumentos “históricos” na identidade nacional forjada nesse período como fruto, dentre outras coisas, da transformação do conceito de “raça” ocorrida ao longo das primeiras décadas do século XX. Inicialmente, o conceito de “raça” era caracterizado por conteúdos étnicos e no caso brasileiro motivou reflexões a respeito de temas como branqueamento e inserção do negro na sociedade brasileira em um contexto de pós-abolição. Nos anos 1930, essas teses raciais são associadas a um projeto de recuperação do homem do campo⁷⁵. Assim, o conceito de “raça” passa a compreender, também, conteúdos socioculturais.

1.4. Cultura(s) popular(es) e cultura(s) negra(s)

A questão racial, no caso brasileiro, possuiu uma relação íntima com o processo de construção da identidade nacional. De forma geral, o regime do Estado Novo lidou com as temáticas da cultura negra e do negro na sociedade brasileira de forma consideravelmente ambígua⁷⁶. Se por um lado, houve a transformação da capoeira, do candomblé, do samba e do futebol em símbolos da identidade – elementos culturais relacionados às classes populares e, em especial, ao contingente negro – e um incentivo às pesquisas e análises sobre a cultura negra e sobre a contribuição do negro na formação da cultura brasileira⁷⁷. Por outro temos uma série de ações estatais no sentido de desqualificar, negativizar, silenciar e reprimir tais atividades.

Propomos parafrasear o título do artigo de Stuart Hall⁷⁸: podemos nos perguntar o que há de “negro” na cultura popular brasileira. Pergunta jactanciosa, por que a partir de um presente globalizado somos induzidos a pensar que todo o “negro” é popular e vice-versa. Como diz Hall:

“na cultura popular negra estritamente falando , etnograficamente falando, não há formas puras em absoluto. Estas formas são sempre o produto de uma sincronização parcial, de compromisso através de fronteiras culturais. ”⁷⁹

⁷⁵ CAPELATO, op. cit., p. 227.

⁷⁶ Tomamos a ideia de ambiguidade do regime do texto de Monica VELLOSO. Op. Cit.

⁷⁷ VELLOSO, op. cit, p. 32.

⁷⁸ HALL, Stuart. “Qué es ‘lo negro’ en la cultura popular negra? ”, em: Elisabeth Cunin (ed.). Textos en diáspora: una antología sobre afrodescendientes en América. México: INAH, 2008, p. 207-226.

⁷⁹ HALL, Op. Cit. p. 214.

Permita-nos apresentar algumas manifestações culturais “populares” e “populares negras” que tiveram trajetórias diversas, e não lineares, durante o governo Vargas.

Em 1937, a entidade política independente caracterizada pela luta dos direitos dos negros em São Paulo, a Frente Negra Brasileira, foi extinta por Getúlio Vargas. Ritmos como o samba, o frevo e o maxixe causavam nítido desconforto entre as elites nacionais sendo considerados selvagens e não recomendáveis pelas autoridades⁸⁰. O samba, inclusive, sofreu profunda perseguição policial. Como fazer rodas de samba não era classificado como crime pelos códigos penais de 1890 e 1942 – códigos que tiveram vigência durante o período do Estado Novo -, os sambistas flagrados nesses tipos de aglomerações ou com seus instrumentos eram detidos pelos crimes de vadiagem ou de capoeiragem. Samba era visto como “coisa de nego” que envolvia “negaça”, ou seja, sedução, provocação, requebro e parati⁸¹. As religiões de matriz afro-brasileira como a umbanda e o candomblé também sofriam uma repressão policial institucionalizada através dos códigos acima citados.

Velloso atribui o caráter ambíguo do regime frente a questão da cultura negra à diferente diretriz dos dois órgãos que compunham a política cultural do regime: o Ministério da Educação e o Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP). No entanto, a autora delinea outra possível razão para essa dualidade:

[...] Acreditamos que esta atitude ambígua por parte do regime reflita a própria diversidade de orientação cultural entre o Ministério da Educação e o DIP. Os intelectuais eram incentivados a pesquisar sobre o assunto podendo até mesmo enaltecer os aspectos positivos da cultura africana. O que não podia ocorrer é que o samba continuasse difundindo valores que fugiam ao controle do Estado. O público que lê pesquisas é bem diferente daquele que escuta no rádio as composições dos sambistas. Para cada público uma estratégia⁸².

Como já mencionamos em outro momento a multiplicidade de projetos se devia a fatores mais complexos dos que podem caber nas carteiras ministeriais e nos enfrentamentos ao interior dos setores e repartições do governo. As ambiguidades se

⁸⁰ VELLOSO, op. cit., p. 32

⁸¹ PARANHOS, Adalberto. “Os desafinados: os sambas e bambas do Estado Novo”, 2005m p. 208. Tese (Doutorado em História) Programa de Pós-graduação. Departamento de História. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2005, p. 84.

⁸² VELLOSO, op. cit., p. 32.

deviam às diferentes vozes e tensões ao interior da sociedade e entre os responsáveis por desenhar e divulgar os projetos.

Focando a sua análise no samba, Velloso destaca como este se transformou de vilão a mocinho através das ações do DIP na direção de promover uma “limpeza” nesse ritmo sensualizado, feio, indecente, desarmônico. Considerando a grande popularidade do samba nas classes populares, a estratégia escolhida e utilizada pelo Governo foi saneá-lo, civilizá-lo, depurá-lo, como destaca Adalberto Paranhos. Assim, durante o Estado Novo, o samba se torna o principal instrumento pedagógico do regime:

A ideia é a de que este filho de pais espúrios, se educado corretamente poderia redimir-se e produzir bons frutos sociais. Assim, o samba passa a ser defendido como elemento de socialização, quando forma bons hábitos, cultiva sentimentos de cordialidade, cooperação e simpatia, permitindo a troca de experiência ⁸³.

Adalberto Paranhos também destaca a incorporação do samba à galeria de símbolos da nacionalidade e as negociações feitas entre Estado e sambistas para que tal situação se tornasse possível. No entanto, o historiador deixa claro que nem todos os sambistas e compositores engrossaram o coro das autoridades estatais e, apesar de alguns estudos historiográficos e da força da história oficial construída ao longo do Estado Novo defenderem o oposto, estas “vozes dissonantes” prevaleceram e resistiram bravamente nesse período.

Paranhos elucida como o contato do Estado com a música popular carioca foi feito aos poucos, primeiramente, através de alguns músicos importantes do gênero, posteriormente com a criação de eventos como o Dia da Música Popular e Noite da Música Popular. Posteriormente, o regime foi se apropriando de sambas que expressavam claramente em suas letras um forte nacionalismo, uma valorização da mestiçagem, e um enaltecimento da “democracia racial” e da “democracia social”⁸⁴, mas que não faziam menção ou referência alguma ao Estado Novo. O historiador demonstra, igualmente, que nesse período, sambas que faziam referências a essas temáticas eram extremamente comuns o que nos apresenta uma necessidade por parte dos sambistas de discutir ou mesmo “falar sobre” esse assunto.

⁸³ MEIRELLES apud VELLOSO, pp. 33-34.

⁸⁴ PARANHOS, Adalberto. “O Brasil nasceu cansado? Entre o louvor e o horror do trabalho na música popular (Anos 30/40)”. Revista Osis, vol. 8, n. 11, 2008.

A Boemia e a malandragem, heranças de um passado que marginalizava o escravo do mercado de trabalho, não tinham mais espaço nessa sociedade de massas fundamentada na valorização da atividade laboral. Com o advento da legislação social do Governo Vargas, a figura do malandro perdia a sua razão de ser, se tornava obsoleta, atrasada. No lugar do malandro, o Estado Novo tentou construir a imagem do sambista: um homem trabalhador, dedicado, que não falta trabalho, faz os seus sambas quando sai da fábrica e que no sábado de terno branco vai a sociedade recreativa exercitar o seu convívio social. O universo do samba se desloca da Lapa para a fábrica e o trabalho. O tema dos sambas deixa de ser o amor, a vida fácil, as tragédias domésticas e passa a ser as vantagens do trabalho dando origem aos sambas de exaltação ou “samba da legitimidade”⁸⁵, carregados de nacionalismo e sendo peça principal contra as influências da cultura norte-americana.

No entanto, por outro lado, como destaca Paranhos, nas muitas negociações feitas entre Estado Novo e populares, aquele precisou incorporar, juntamente ao samba, a figura do malandro, ainda que com modificações e adendos. Dessa forma, a figura foi sendo um pouco desassociada à “orgia” e a boemia e ficou mais relacionada a sagacidade, a destreza e a inteligência. Assim, até o Presidente Getúlio Vargas se tornava um grande malandro, pois colocava todos os outros para trás, o que sempre tinha um golpe a ser lançado em virtude da sua esperteza.

O samba passa a ser compreendido pelo Estado a partir de seu caráter educativo para a comunidade do qual adivinha. Primeiramente, por sua condição de tradição que o tornava um elemento que seria passado de geração para geração antes mesmo da criança nascer, como uma espécie de “educação pré-natal”. E segundo por atuar de forma efetiva no estabelecimento de regras e normas de conduta e convivência entre os moradores das localidades. As agremiações aparecem como espaço onde os populares se assemelham as elites, por representar um lugar de convivência social saudável tal qual os clubes elegantes.

No jornal “A Manhã” de 18 de janeiro de 1942, na coluna “Professores e Estudantes” texto intitulado “Samba e Educação” assinado por “C.”, é estabelecida uma relação entre educação e o samba, e este último classificado como um “jogo pedagógico”:

⁸⁵ VELLOSO, op. cit., pp. 33-34.

“Trata-se, afinal, de um jogo (no sentido pedagógico) com as qualidades que os jogos têm em educação: possibilidades individuais de adestramento, exercícios de sentidos e faculdades, submissão à disciplina do ritmo, domínio do corpo e seus movimentos, aguçamento da sensibilidade pela obediência e coreografia. E tudo isso, fora dança, se reflete no comportamento geral, traduzido em agilidade e capacidade de controle, úteis, sem dúvida, no caminho da vida prática.

Socialmente, o samba estabelece, como jogo de conjunto, relações de camaradagem, com os resultados que costumam valorizar os trabalhos e jogos de equipe; comunicação dos indivíduos, melhor entendimento entre si, sentimentos de crítica, de admiração, de amizade – que também se traduz em consequências fora da roda do samba”⁸⁶.

Os sambas de exaltação elucidam a estratégia do Governo em relação à cultura popular: utilizá-las como instrumento de difusão de sua ideologia oficial. Também, como parte dessa estratégia, tem-se a oficialização do carnaval de rua e sua organização pelo setor de Turismo do DIP. O desfile das escolas de samba também não ficou fora dessa apropriação estatal. Um dos decretos constitucionais de 1937 determinava que tanto o desfile das escolas de samba quanto os ranchos carnavalescos deveriam possuir caráter didático abordando temas nacionais e patrióticos⁸⁷.

Entretanto, “em que medida o campo da música popular brasileira teria sido absorvido plenamente pelo Estado?”⁸⁸, “até que ponto seria admissível supor a existência de um domínio total por parte do Estado?”⁸⁹. Esses são os primeiros questionamentos feitos pelo historiador Adalberto Paranhos em sua tese “Os desafinados: sambas e bambas no Estado Novo”, e adotados também por mim nesta dissertação⁹⁰. Destacando as ideias de Bourdieu e Gramsci, Paranhos nos atenta para o perigo da superestimação do poder estatal no que tange à dominação das massas. Este é um processo dialético inserido no “campo de lutas”. Assim, intrínseco ao processo de dominação sempre existe a resistência.

Além disso, o conceito de “hegemonia” de Antonio Gramsci é interpretado pelo autor como algo que se modifica e se renova de acordo com as disputas na vida política. Uma espécie de “equilíbrio de compromissos”, onde o interesse e os valores das classes subalternas precisam ser considerados, em algum nível. A hegemonia convive com

⁸⁶ Jornal A manhã, 18/01/1942, p. 9 /PR_SPR_00007_11_64_08.

⁸⁷ VELLOSO, op. cit, p. 35.

⁸⁸ PARANHOS, op. cit., p. 32.

⁸⁹ PARANHOS, op. cit, p. 33.

⁹⁰ PARANHOS, op. cit.

processos não-hegemônicos, ou mesmo, contra-hegemônicos. Ou seja, convive com reapropriações e ressignificações de suas práticas e concepções pelas classes dominadas: “(...) a elite e o povo longe estavam de constituir-se em grupos homogêneos, e contatos existiram entre membros dos segmentos dominantes e alguns dos artistas e compositores populares”⁹¹

Os atores sociais estão em permanente interação através do movimento de imposições, negociações, assimilações, rejeições, redefinições. Estão todos se influenciando constantemente de forma recíproca, de acordo com Paranhos. Partindo dessas premissas, analisa o samba durante o período do Estado Novo em sua tese intitulada “Os desafinados: sambas e bambas no Estado Novo”. De forma geral, o historiador se foca nas vozes dissonantes ao “samba exaltação”, ou seja, os sambistas que mesmo nesse período ditatorial continuaram a fazer as suas composições sobre as temáticas da vida cotidiana dos populares promovendo uma resistência ao regime. Em um dos capítulos da tese, o historiador analisa a transformação do samba de artefato cultural marginal à símbolo nacional e a atuação dos “sambistas dissonantes” nesse longo e acidentado processo.

A trajetória de fundação do samba enquanto expressão musical da brasilidade se iniciou na virada do século XIX para o século XX e se desenvolveu concomitantemente com o capitalismo industrial na cidade do Rio de Janeiro. Na década de 1920, o bairro Estácio de Sá era um dos muitos redutos de gente pobre do centro do Rio de Janeiro. Repleto de pretos e mulatos representantes da massa flutuante da população, e da mão-de-obra excedente, o bairro foi primordial na popularização do samba. A partir dele, o samba se alastrou pelas encostas dos morros e pela periferia afora e ganhou uma força maior com a expansão da indústria cultural, se tornando produto comercial de consumo de massa⁹².

O que o historiador demonstra - utilizando composições de nomes como Noel Rosa, Ismael Silva e Moreira da Silva – é que a construção do samba enquanto símbolo nacional não se deu, somente, de cima para baixo, através de ações estatais. Mas também se deu de baixo para cima, ou seja, através de ações dos sambistas em relação

⁹¹ SOICHET, Rachel. “O povo na rua”. In.: DELGADO, Lucilia; FERREIRA, Jorge. “Brasil Republicano: do início da década de 1930 ao apogeu do Estado Novo”. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 303.

⁹² PARANHOS, op. cit. p. 52-57.

às elites brasileiras. Aos poucos, o samba foi ultrapassando seus próprios limites étnicos, sociais e, até, geográficos. Através da assimilação de elementos de outros ritmos musicais relacionados a estratos elitizados da sociedade e da assimilação de indivíduos de outros grupos e classes sociais⁹³.

Para ilustrar esse seu ponto de vista, Paranhos destaca a figura do sambista Noel Rosa enquanto “mediador cultural” sendo o elo de ligação entre as classes populares e as classes médias da qual fazia parte. A atuação de Noel Rosa na popularização do samba transformou o bairro de Vila Isabel em outro importante polo do samba carioca. Sendo um bairro composto pelas classes médias, a presença do samba representava seu movimento de transregionalização, ou seja, sua migração dinâmica para outras áreas da cidade. Um Rio de Janeiro pluriclassista se reunia e se conciliava ao redor do samba e, aos poucos, o País inteiro foi se constituindo da mesma forma⁹⁴.

A pergunta que norteia este capítulo e especialmente este apartado é por que no período em questão se elegeram algumas manifestações culturais populares e se desdenharam ou condenaram outras?

O argumento de Paranhos de que o samba reunia em seu redor um Rio de Janeiro pluriclassista, não é suficiente. Ao fim e ao cabo, seguindo a hipótese de Yvonne Maggi, também as religiões de matriz afro reuniam no seu entorno pessoas de todas as classes e de todas as etnias.⁹⁵ Neste sentido o grau de aceitação por parte do Estado parece não estar relacionado ao grau de aceitação ou adesão popular.

Continuemos com aquelas manifestações aceitas. O samba era a essência da “alma popular”, dizia-se na época. O ritmo expressava tanto em sua melodia quanto em suas letras, aquilo que se encontrava nos recônditos da alma do brasileiro. Um texto publicado na coluna “O Rio e suas diversões” na parte dedicada ao rádio do Jornal “A Manhã”, em 12 de agosto de 1941, coloca o samba nos seguintes termos:

“[...]Ninguém pode expulsar o samba das necessidades líricas do povo. Eles estão identificados. Encontram-se e se entendem. O samba é o porta-voz das queixas, da revolta e do contentamento da alma popular. O mal não está na batucada. Está mais em cima. Em outros

⁹³ PARANHOS, op. cit., p. 65.

⁹⁴ PARANHOS, op. cit., p. 97.

⁹⁵ MAGGI, Yvonne, “Medo do feitiço 15 anos depois. A ilusão da catequese revisitado”. In: CUNHA, Olivia Maria Gomes da, e Gomes, Flávio dos Santos. *Quase cidadão: Histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil*. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

setores que presumem cultos. E aos quais os publicistas que alguém já clamou de ‘planfetários a favor’ não costumam mencionar nos seus ataques, cuidadosamente dirigidos contra àqueles que não têm meios de defesa.

É claro que há excesso de samba nos microfones da cidade. No geral, maus sambas, péssimos sambas mesmo. Cabe aos diretores dessa emissora evitar essa involuntária sabotagem contra a qualidade da nossa música. Eliminem o que não presta, brequem os falsos valores. Só assim o tráfego do microfone ficará desafogado [...]”⁹⁶.

Além do samba, o futebol também se tornou expressão da brasilidade. No início do século XX, na cidade do Rio de Janeiro, o futebol era um esporte praticado, exclusivamente, por brancos sendo a participação de “pessoas de cor” proibida através de regulamento da Liga Metropolitana de Futebol. Ao longo das três primeiras décadas do século XX, houve, por parte de negros, mulatos e pardos, uma intensa batalha pela prática do esporte.

À princípio, esse contingente foi conquistando seu espaço em times pequenos do subúrbio carioca – como por exemplo o Andaraí e o Bangu – compostos, em sua completude, por operários. Mas ao longo de todos esses anos precisou criar estratégias para burlar as regulamentações criadas para restringir o seu acesso aos times cariocas de grande expressão. A Lei do Amadorismo foi uma das que foram criadas com o intuito de garantir a discriminação racial dentro das quatro linhas. A lei classificava como amadores aqueles que não “tirassem os seus meios de subsistência de qualquer profissão braçal, considerando como tais todas aquelas em que o indivíduo depende inteiramente de seus poderes físicos e não dos recursos de sua inteligência”⁹⁷.

Apesar de todos os entraves criados pelos “verdadeiros desportistas”, o futebol foi se tornando cada vez mais popular. O público foi se interessando cada vez mais pelo esporte e suas partidas, ao passo que os jogadores e os times foram se diversificando cada vez mais. E ainda que aumentassem em progressão geográfica as reclamações sobre a exaltação dos novos torcedores e sobre suas estratégias para assistir aos jogos sem pagar, o futebol foi se tornando e se consolidando enquanto paixão popular. O

⁹⁶ Jornal A manhã, 12/08/1941, edição 0003 / PR_SPR_00007_116408

⁹⁷ SOIHET, Rachel. op. citi, p. 294.

entusiasmo das elites e dos populares com o esporte foi construindo um sentimento patriótico assimilado de formas distintas pelos diferentes segmentos sociais⁹⁸.

A popularização do futebol tornou possível a ascensão de diversos atletas negros nos times menos famosos e, posteriormente, com a retirada da proibição de sua participação nos campeonatos da liga, a notoriedade dos mesmos nas competições. Alguns deles conseguindo, inclusive, confirmar suas participações em partidas do selecionado carioca e em partidas internacionais do selecionado brasileiro. A partir da década de 1920, no bojo da discussão a respeito da profissionalização do futebol, o clube Vasco da Gama passa a aceitar, oficialmente, a presença de negros em sua equipe. A questão da profissionalização nesse contexto é muito importante, pois permite que os negros, geralmente relacionados ao contingente pobre da população, fizessem da prática do futebol a sua subsistência⁹⁹.

A mobilização das massas e o processo de profissionalização dos jogadores ocasionou a construção dos primeiros estádios, dentre eles São Januário e Laranjeiras. O futebol era, majoritariamente, praticado por pobres e se organizava gradativamente. Em 1933, houve a criação da Liga Carioca de Futebol constituída por Vasco, Fluminense, Bangu e América. E em 1937, houve a oficialização dos esportes e a o futebol passou a figurar fortemente na propaganda política através do teatro de revista e das transmissões radiofônicas¹⁰⁰.

Futebol ascende, assim, como mais uma expressão da nacionalidade. Um dos elementos fundadores da identidade nacional. A presença do negro manifestava as raízes étnicas e culturais da nação, ao passo que era compreendido como o diferencial do estilo de jogar do brasileiro. Assim, o futebol vislumbrava-se como elemento ideal para a consolidação do projeto político nacionalista que tinha como um de seus grandes objetivos promover a harmonia social. Além da alegada prova da inexistência de conflitos étnicos e sociais no País. Assim como o samba, o futebol passou por um longo processo de disputas e lutas. Neste, as classes populares resistiram e atuaram, lançando mão de diversas estratégias, a fim de garantir o exercício de uma cidadania cultural.

⁹⁸ SOIHET, op. cit., pp. 294-295.

⁹⁹ SOIHET, op. cit., pp. 296-297.

¹⁰⁰ SOIHET, op. cit., pp. 297-299.

Em crônica intitulada “O ‘meu’ Leônidas” publicada em 06 de junho de 1942, Menotti del Picchia consegue construir, diante dos nossos olhos, a grandiosidade do futebol do “diamante negro”, a importância que tal esporte ia ganhando na sociedade brasileira como um todo e, por fim, a aborda a questão racial dentro das quatro linhas:

Há um Leônidas que amo – o diabólico driblador, escuro ídolo dos Estados a quem Pindaro dedicara uma óde pelo compreensivo amor que o grego teve pelas qualidades superiores do corpo. Esse Leonidas é uma força nacional valorizadora de certas qualidades de raça: a dextreza, a fácil agilidade para o ‘drible’, o ‘capoeirismo’ disfarçado nesse esporte de grupo que é o futebol. Sim, porque os nossos grandes ‘players’ – maravilhosos fintadores – conservam na mestria elástica dos seus truques acrobáticos, algo da capoeira, e do sambista... Assim como um jogador espanhol será sempre um toureiro disfarçado, o homem do morro transformado em herói da cancha traz a marca ‘jângante’ do ‘capoeira e do sambador’. Esse Leônidas é algo de genuinamente nosso no momento em que se esfumam e se perdem quase todos os valores que caracterizam uma originalidade, esses resquícios de raça – manifestem-se onde quer que se manifestem – bem merecem o nosso amor¹⁰¹.

Por outra parte, o Carnaval enquanto festividade popular passou a ser valorizado a partir da ascensão das escolas de samba. Esta ascensão se deu como fruto da popularização do samba e do processo de concentração da população pobre carioca nos morros e nas áreas suburbanas¹⁰². Este último relaciona-se profunda e diretamente com a movimentação de negros livres no Pós-Abolição:

“[...] os descendentes da última geração de escravos do Vale do Paraíba fluminense, paulista e mineiro. Chegaram às principais cidades do país, Rio de Janeiro e São Paulo, em diferentes momentos após a Abolição da escravidão e ocuparam os morros cariocas e bairros pobres paulistas, em sucessivas migrações, ao longo das primeiras décadas do século XX. Com sua bagagem musical, carregada de jongos, calangos e folias de reis, formaram a base das escolas de samba do Rio de Janeiro e ajudaram a transformar a vida cultural do Brasil nas décadas seguintes”¹⁰³.

As escolas de sambas nasceram do costume popular de se promover reuniões residenciais por motivação recreativa ou religiosa. Rachel Soihet em artigo intitulado “O povo na rua” destaca a relação existente entre Candomblé e samba, pois, comumente, essas reuniões domiciliares eram feitas em virtude de sessões de Candomblé. E ao término desta, quando o “santo subia”, iniciava-se a roda de samba.

¹⁰¹ Jornal A Manhã, 06 Jun. 1942, p. 4, ed 253 / PR_SPR_00007_116408

¹⁰² ibidem., p. 309.

¹⁰³ ABREU, op. cit., pp. 82-83.

As reuniões recreativas relacionavam-se com os blocos carnavalescos organizados por lideranças comunitárias dos morros. Esse aspecto também é destacado por Soihet em seu artigo, principalmente, ao mencionar os casos dos Morros da Serrinha e da Mangueira.

A relação do morro da Mangueira com a cultura e a tradição negras ficam claras em trecho extraído do Jornal “A Manhã” de Janeiro de 1941:

[...] Mas o morro da Mangueira é um mirante de outra espécie. Quem tiver boa vista não vê de lá somente as águas da Guanabara e as verduras da Tijuca: vê as costas d’África, vê as dansas do lado de lá do Atlântico; e, se tiver bom ouvido, sente as músicas; e se tiver bom coração e bons pensamentos, é como se fosse arrebatado por um profeta, dos fortes, por Isaías ou Ezequiel – e então Deus começa a falar-lhe e naquele topo verde se sentam todos os santos e conversam, em estilo apocalíptico, sobre as grandezas e misérias desse mundo

104

A Mangueira teria sido uma das precursoras na iniciativa de criar uma escola de samba. As discussões em torno da transformação do Bloco dos Arengueiros em Escola de Samba contagiaram os membros da comunidade que passaram a prestar mais atenção no Bloco e nos seus desfiles. O Bloco era visto com desconfiança por alguns moradores por ser composto por malandros. No entanto, a iniciativa elucidava a importância dos costumes e da coletividade para esses indivíduos e, aos poucos, foi ganhando contornos políticos e expressando uma possibilidade de representatividade diante das instituições estatais. A Escola de Samba passou a ser vista como uma possibilidade de conseguir apoio e benefício para a comunidade como um todo. Além disso, as agremiações simbolizavam uma coesão e uma legitimação da identidade das classes populares em geral e, especificamente, da população negra.

As Escolas de samba eram o “orgulho do morro”. E aos poucos passam a ser anunciadas pelos veículos de divulgação ideológica do Estado Novo como importante instrumento de “melhoramento do povo”. A composição dessas agremiações promovia uma sanção natural aos malandros, pois participavam das reuniões e dos desfiles apenas trabalhadores. Dessa forma, as Escolas de samba passam a ter um importante papel no desenvolvimento da vida social das classes populares, tendo em vista sua capacidade de educar os bons hábitos, promover os sentimentos de cordialidade, de cooperação e de

¹⁰⁴ Jornal A manhã, 16 Jan. 1941, ed. 111, p. 9 / PR_SPR_00007_116408

simpatia, possibilitar as trocas de experiências e estabelecer, em última instância, o equilíbrio humano¹⁰⁵.

A importância das escolas de samba enquanto símbolo da identidade e da cultura nacionais se expressa quando da visita de Walt Disney ao Brasil, em 1941. No afã das autoridades da divisão de Turismo do Departamento de Imprensa e Propaganda (o DIP) em apresentar ao cineasta os elementos que compunham a genuína “brasilidade”, Walt Disney foi levado ao Morro da Serrinha para visitar a Escola de Samba Portela. Ao passo que são detectados alguns problemas relacionados a falta de recursos das Escolas de Samba de uma forma geral e a necessidade de que o Governo intervenha de alguma forma:

Ontem à noite, Walt Disney esteve no morro. Foi assistir a uma batucada. Bebeu, assim a melodia do povo de sua forma mais pura[...]. Já era tempo de corrermos em auxílio dessas organizações populares, dando-lhes certo sentido social. E a gente que integra as Escolas merece o nosso apoio. A disciplina que reina entre os partícipes e os diretores não pode ser mais perfeita. Faltam-lhe, porém, recursos materiais. O terreiro é pequeno e rudimentar. Não conta com o mínimo anteparo. Mal a bateria entra em ação e convidados e curiosos se misturam. Sua-se em bicas. A luta torna-se por vezes desoladora. Entre a multidão que se oprime num espaço de poucos metros, as pastoras procuram exibir seus passos. Mas fazem-no arredando a uns e a outros, aos de casa e aos de fora, aos do povo e aos gran-finos [...] Mas, mesmo assim, as Escolas de Samba necessitam certo amparo, de maneira a aproveitar-se melhor o magnífico material humano que ali se reúne[...] ¹⁰⁶.

Queremos frisar a importância da dimensão cultural para as classes populares. É no campo da cultura que estes constroem novas formas de organização e representatividade. Além disso, é a partir das manifestações culturais que se travam árduas batalhas pela legitimidade, pela conquista do espaço público e pela cidadania. Ainda que essa cidadania seja uma cidadania cultural, apenas. No entanto, é importante possuir em mente a profundidade e a complexidade da questão do campo cultural para as classes populares, ou mesmo a questão da cultura popular:

[...] Sob o rótulo do ‘popular’ oculta-se um amplo espectro de diferenças étnicas, religiosas, sexuais, geracionais, às quais eu acrescento as festivas, todas, enfim, culturais... devendo-se fugir das armadilhas de uma definição uniformizadora daquela noção. Dessa forma, são da maior significação as observações de E. P. Thompson acerca dos cuidados quanto a generalizações como ‘cultura popular’ que se configura como uma arena de elementos

¹⁰⁵ Jornal A manhã, 18 Jan. 1942, p. 9, ed. 138 / PR_SPR_0007_116408.

¹⁰⁶ Jornal A Manhã, 26 Ag. 1941, p. 5, ed. 15 / PR_SPR_0007_116408.

conflitivos, que somente sob uma pressão imperiosa – por exemplo, o nacionalismo, a consciência de classe ou a ortodoxia religiosa predominante – assume a forma de um ‘sistema’. Além do mais, acentua, o termo ‘cultura’ com sua invocação confortável de um consenso, pode distrair nossa atenção das contradições sociais e culturais, das fraturas e oposições existentes dentro do conjunto ¹⁰⁷.

Perguntar-se pelo negro no governo Vargas significa também se referir à constituição de um campo intelectual, o dos estudos sobre o negro no Brasil. Nomes como os de Arthur Ramos, Edison Carneiro e Gilberto Freyre apareceram de imediato. No período entre 1934 e 1949 houve três eventos que marcaram a reflexão sobre o afro-brasileiro: o 1o Congresso Afro-brasileiro de Recife; o 2o Congresso Afro-brasileiro da Bahia e a Conferência Nacional do Negro do Rio de Janeiro. Ademais desses três eventos, a consolidação do campo de estudos deu uma visibilidade qualificada a algumas manifestações culturais afro-brasileiras. A década de 1930 foi uma década profícua em matéria de publicações sobre o negro no Brasil. Para começar devemos mencionar os volumes dos dois congressos mencionados acima, o de Recife e o da Bahia. Só de Nina Rodrigues podemos listar: “Os africanos no Brasil” (1932), “Os alienados no direito civil brasileiro” (1933), O animismo fetichista dos negros baianos (1935) e “Coletividades anormais” (1938). Pioneiro nos estudos sobre as culturas negras, como disse Arthur Ramos.¹⁰⁸ De Gilberto Freyre: “Casa-grande e senzala” (1934) e “Sobrados & mocambos” (1936). De Arthur Ramos: “O negro brasileiro” (1934), O folclore negro do Brasil (1935) e “As culturas negras no novo mundo” (1937). De Édison Carneiro: “As religiões negras” (1936) e “Negros bantos” (1937).

Referindo-se aos livros de Arthur Ramos, e incluindo na lista a “Aculturação negra no Brasil” de 1942, diz Wagner Gonçalves da Silva:

Uma característica principal marcou a nova abordagem proposta nesses livros: a religiosidade afro-brasileira deixou de ser entendida como manifestação da inferioridade dos negros, e por meio dela se criticou o próprio conceito de raça substituindo-o pelo de cultura.¹⁰⁹

Mas a mudança de “status” da questão da religiosidade e cultura negra talvez seja marcada com a nomeação de Arthur Ramos para a cátedra de Antropologia e etnografia

¹⁰⁷ SOIHET, op. cit., p. 313.

¹⁰⁸ RAMOS, Arthur. Os Estudos negros e a escola de Nina Rodrigues. In: Édison Carneiro. Antologia do negro brasileiro. Rio de Janeiro: Agir, 2005, pp. 15-18.

¹⁰⁹ SILVA, Vagner Gonçalves da. “Religiões afro-brasileiras: construção e legitimidade de um campo do saber acadêmico (1900-1960)”, Revista USP, n°55, setembro/novembro 2002, p.89.

da recente Faculdade Nacional de Filosofia. Ao respeito diz Silva que essa indicação “foi decisiva não só no encaminhamento de sua carreira em direção à antropologia, mas também na localização do seu tema predileto de pesquisa, o negro e sua religiosidade, como parte do curriculum oficial de ensino dessa disciplina”¹¹⁰

Por sua vez, a respeito de Édison Carneiro e seu interesse pelo “negro brasileiro” diz Rossi que seu empenho por se apropriar simbolicamente da categoria social “negro” se desenvolveu paralelamente ao interesse por resguardar e lutar pelo direito dos grupos afro-brasileiros em cultivar e perseverar suas práticas religiosas e seu universo místico e religioso. O negro se converteu em sujeito e objeto de disputas nas ciências e na política.¹¹¹

E aqui aparece um paradoxo, o da criminalização das religiões afro-brasileiras *vis-a-vis* seu reconhecimento por antropólogos e folcloristas. Introduzir a questão da mestiçagem talvez ajude a compreender melhor este processo.

A miscigenação passa a ser teorizada como estratégica pelos intelectuais nacionais e aos poucos, vai sendo construída como a principal característica e maior qualidade do povo brasileiro. O mestiço se torna, assim, objeto de discurso da elite intelectual e política e elemento harmônico capaz de construir a homogeneidade necessária à consolidação da nação em construção¹¹².

Na década de 1930, o tema da mestiçagem assume profunda importância após a projeção nacional e internacional das ideias de Gilberto Freyre. O sociólogo contribuiu de forma decisiva para a construção de uma visão de mestiçagem com contornos positivos. Assim, a mestiçagem deixou de ser sinônimo de degeneração e passou a construir um “tipo de ideal de homem para os trópicos”. A importância desse debate para o contexto brasileiro da década de 1930 pode ser expressado pelas palavras do próprio sociólogo Gilberto Freyre, em sua obra, “Casa Grande & Senzala”, quando explica, em linhas gerais, o que é o Brasil: “[...] Uma democracia racial cujas raízes se fixavam no passado colonial e na ideia da mestiçagem como processo social integrador, supostamente capaz de aproximar os conflitos latentes da sociedade

¹¹⁰ SILVA, Op. Cit. P. 89.

¹¹¹ ROSSI, Luiz Gustavo Freitas. O intelectual “feiticeiro” : Édison Carneiro e o campo de estudos das relações raciais no Brasil. Campinas, SP : [s.n.], 2011. Tese de doutorado em Antropologia, Unicamp. p. 144.

¹¹² ibidem, p. 59.

escravista do Brasil pós-escravidão”¹¹³. Ainda na visão do sociólogo, tem-se uma valorização não só da mestiça como também da figura do mestiço, considerado síntese do que há de melhor nos três povos formadores do Brasil.

O discurso da mestiçagem apresentava uma estratégia clara, pois construía uma versão da identidade nacional mais fluída e híbrida que permitia a articulação das diferentes tradições culturais em contato. A mestiçagem seria um elemento capaz de flexibilizar as relações cotidianas, além de possuir um papel conciliador, promovia o equilíbrio dos antagonismos que marcavam a formação da sociedade brasileira:

[...] Além do mais ‘geral e profundo’, o antagonismo e a violência das relações entre o senhor e o escravo, a sociedade colonial era perpassada por múltiplos elementos em oposição: a cultura europeia e a africana, a africana e a indígena, o católico e o herege, o bandeirante e o senhor de engenho, o paulista e o emboaba ... Agindo entre esses antagonismos, harmonizando-os, figurariam as ‘condições de confraternização e de mobilidade social peculiares ao Brasil

¹¹⁴.

Comentar a respeito da mestiçagem nos apresenta a questão do mestiço na sociedade brasileira. No entanto, diferentemente do discurso harmonizador da mestiçagem, na prática, o mestiço era tão discriminado e posto à margem quanto o negro:

[...] Estes indivíduos permaneciam como alvo de tensões sociais entre o mundo dos escravos e o mundo dos livres, sujeitos aos riscos de reafrikanização e ao não-reconhecimento social de sua posição, mesmo nos casos em que alçavam mobilidade econômica no contexto colonial. Para os libertos que eram mulatos, a situação de relativo isolamento social seria ainda mais drástica, pois ser ‘ao mesmo tempo liberto e mulato era ver-se numa terra de ninguém social e racial’¹¹⁵.

A relação entre negritude e impureza era estabelecida na sociedade brasileira desde o período colonial. Desde o século XVII a “mulatice” aparecia na legislação portuguesa – que se estendia a terras brasileiras - como um “defeito”, uma impureza transmitida através do sangue que causaria para os indivíduos e a para a sociedade várias chagas. O estigma da “mulatice” era um dos mecanismos que tinha como objetivo conter as pretensões de distinção social de mestiços ou pessoas livres “de cor”

¹¹³ VIANNA, p. 269-270.

¹¹⁴ *ibidem*, p. 272.

¹¹⁵ *ibidem*, p. 276.

nascidos nas áreas coloniais. Outro mecanismo foi a criação de uma diferenciação aristocrática que discriminava os indivíduos que exerciam trabalhos manuais ou que descendessem de indivíduos que exerciam tais tarefas.

Apesar desse desprezo ao mulato, na década de 1930 ele vai ser valorizado em detrimento do negro e dentro de uma perspectiva de miscigenação racial. Lilia Moritz Schwarcz elucida essa questão classificando a representação construída pelo Governo Vargas como vitoriosa:

“Por fim, na representação vitoriosa dos anos 30, o mestiço transformou-se em ícone nacional, em um símbolo de nossa identidade cruzada no sangue, sincrética na cultura, isto é, no samba, na capoeira, no candomblé e no futebol. Redenção verbal que não se concretiza no cotidiano, a valorização do nacional é acima de tudo uma retórica que não tem contrapartida na valorização das populações mestiças discriminadas. Nesses termos, entre o veneno e a solução, de descoberta detração depois exaltação, tal forma extremada e pretensamente harmoniosa de convivência entre os grupos foi, aos poucos, sendo gestadas como um verdadeiro mito de Estado; em especial a partir dos anos 30, quando a propalada ideia de ‘democracia racial’, formulada de forma exemplar na obra de Gilberto Freyre, foi exaltada de maneira a menosprezar as diferenças diante de um cruzamento racial singular. Assim, comparado ao período anterior, quando miscigenação significava no máximo uma aposta no branqueamento, esse contexto destaca-se na valorização diversa dada à mistura, sobretudo cultural, que repercute em momentos futuros”¹¹⁶.

O regime do Estado Novo estabeleceu um lugar específico para a inclusão do negro na sociedade brasileira. E esse lugar foi o campo da cultura¹¹⁷.

No entanto, ainda que a valorização da mestiçagem fosse estabelecida através da perspectiva cultural, isso não significa dizer que todos os traços culturais africanos foram valorizados e divulgados enquanto representação de “nossas raízes” e de “nossa essência”. O regime e os intelectuais ligados a ele fizeram uma profunda seleção e estabeleceram o que seria incorporado e o que permaneceria à margem dessa identidade mistura, mestiça:

¹¹⁶ SCHWARCZ, Lilia Moritz. “Nem preto, nem branco muito pelo contrário”. In.: NOVAIS, Fernando; SEVCENKO, Nicolau. “História da vida privada no Brasil: constates da intimidade contemporânea.”, vol. 4, 1998, p. 178.

¹¹⁷ DANTAS, op. cit., 102.

A partir das escolhas desses intelectuais, percebe-se que, antes da explosão modernista - em diálogo com as políticas de repressão e com as teorias raciais -, verteram esforços para poder selecionar e divulgar um acervo cultural comum e original à nação, movimento indispensável para a inserção do Brasil naquela modernidade. Ao reconhecer a ação positiva dos negros e mestiços na construção das originalidades culturais brasileiras, esses intelectuais também deixaram evidente os limites dessa inclusão. Em meio a enaltecimentos, não escaparam de determinados preconceitos, especialmente, ao que dizia respeito à influência africana, como vimos no caso dos cordões carnavalescos e da religiosidade africana. No registro dos intelectuais citados, também não houve espaço para as considerações sobre os conflitos, perseguições e subversões, que envolviam as manifestações culturais dos sujeitos sociais protagonizadas das práticas valorizadas como nacionais. Tal qual é o caso da capoeira, do maxixe, do samba e do jongo ¹¹⁸.

Apesar da postura crítica de parte da intelectualidade na década de 1930 à escravidão, ao “preconceito de cor” e a falta de instrução dos ex-escravos e seus descendentes, não houve por parte desse grupo social um movimento de questionar as desigualdades socioeconômicas que marcaram essa parte da população. A sua contribuição e seu espaço de mobilidade e transitoriedade na sociedade brasileira ficou restrito apenas nas práticas culturais. Em momento nenhum, os intelectuais militaram pela melhoria das condições de vida do negro e o acesso do mesmo à cidadania e inclusão política, ou mesmo houve, por parte do Estado uma ação nesse sentido. Como destacado por Schwarcz, essa construção identitária vitoriosa, presente na nossa sociedade ainda nos dias de hoje, e uma vez naturalizada em nossa mentalidade ainda restringe os espaços onde o negro pode ser negro.

No que tange às religiões afro-brasileiras, elas não só não foram incorporadas no discurso de mestiçagem do regime, como durante seus anos de duração, sofreram com a forte repressão policial. No caso da cidade do Rio de Janeiro, a repressão promoveu uma verdadeira limpeza nas casas de culto e terreiros das regiões centrais da cidade, obrigando-as a se estabelecerem nos bairros da Zona Oeste e na região da Baixada Fluminense.

Nos próximos dois capítulos, essa pesquisa se dedica a responder a seguinte questão: por que as religiões afro-brasileiras foram perseguidas ao longo do Estado Novo.

¹¹⁸ DANTAS, op. cit., p. 102.

CAPÍTULO 2

CONTROLE E ORDEM: A POLÍCIA CIVIL DO DISTRITO FEDERAL

Como destacado no capítulo anterior, alguns elementos culturais relacionados a população negra brasileira foram incorporados pelo discurso estatal e foram difundidos enquanto tradições fundadoras da nossa identidade. Se por um lado o samba, o futebol e as escolas de samba ganharam visibilidade, não podemos dizer o mesmo, por exemplo, sobre a capoeira e as religiões afro-brasileiras. Estes eram entendidos como caso de polícia.

Este capítulo pretende analisar as hipóteses de Yvonne Maggie expressadas na obra “Medo do Feitiço”, na qual a antropóloga afirma que a Polícia Civil foi um importante instrumento de repressão as referidas crenças e que, por outro lado, essa faceta também recebeu profunda atenção da instituição – tendo em vista as seguidas reformulações sofridas a fim de organizar e especializar o controle sobre as “macumbas”. Assim, esse capítulo tem como foco principal a instituição policial e os códigos criminais de 1890 e 1942 - legislação que criminalizava as religiões afro-brasileiras.

2.1 A mediação entre o Estado e o povo: a instituição policial

A “Revolução de 1930” simbolizou a vitória de uma proposta política universalizante e pretensamente aglutinadora das classes e segmentos sociais inaugurando um novo momento da História do Brasil. Nessa nova proposta política, a Polícia tinha papel importante sendo o instrumento através do qual a coesão da sociedade brasileira seria construída. Tendo como base os discursos do advir de uma grande nação e da profilaxia social de seus inimigos – comunistas, liberais, estrangeiros, sem-trabalho, políticos – a Polícia foi se constituindo e se consolidando como um dos órgãos mais poderosos da sociedade brasileira.

Em sua obra intitulada “O mundo da violência: a Polícia na Era Vargas”, a historiadora Elizabeth Cancelli enfatiza que a transformação da instituição policial se iniciou na década de 1930 impulsionada pela necessidade de se reprimir de forma intensa e violenta aqueles que eram considerados os inimigos mais perigosos da Pátria, os comunistas. No entanto, as questões ideológicas funcionariam como pano de fundo

para os reais objetivos do grupo recém-chegado ao poder: a implantação de um Governo centralizador e fortemente inspirado nos governos totalitários europeus¹¹⁹.

Cancelli, a fim de mostrar a importância da instituição policial para o Estado ao longo dos anos de Estado Novo, traz a luz as ideias de Francisco Campos proferidas na publicação “O Estado Nacional”¹²⁰. Francisco Campos foi uma importante figura política que participou ativamente da construção dos 15 anos de Governo Vargas. Campos foi um dos principais ideólogos do Estado Novo e assumiu a pasta do Ministério da Justiça de 1937 a 1942. Campos também foi o responsável pela criação da Constituição de 1937, que marcou a instauração do período ditatorial em questão¹²¹. Dessa forma, a historiadora analisa o discurso dessa personagem histórica com o objetivo de compreender o arcabouço teórico-ideológico sobre o qual as ações governamentais se fundamentaram nesse momento.

Na publicação supracitada, o jurista afirma que o Estado totalitário seria o Estado no qual a coesão social e a integração política entre os cidadãos atingiriam o ápice. No entanto, essa integração política só seria possível através do medo e da violência. Nesse sentido, a construção do Estado totalitário seria a construção do Estado de massas que só se concretizaria através de um Governo vigilante, opressor e violento. A instituição que expressaria, na prática, a transformação da própria natureza do Estado e que atuaria de forma direta na transformação da sociedade brasileira era, justamente, a Polícia¹²².

A Polícia, enquanto dispositivo de segurança, permitiria e garantiria, de acordo com a historiadora, que o Estado exercesse seu poder de forma mais específica perante a sociedade. Além disso, esta era percebida, pelo grupo recém-chegado ao poder, como uma instituição de interessante caráter administrativo em relação à sociedade e, ao mesmo tempo, pouco afeita às limitações impostas pela Justiça. Ou seja, a Polícia era

¹¹⁹ Cancelli, Elizabeth. “*O mundo da violência: a Polícia na Era Vargas*” - Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1993, p. 48.

¹²⁰ Campos, Francisco. “*O Estado Nacional*”. Disponível em <http://bibliotecadigital.puc-campinas.edu.br/services/e-books/Francisco%20Campos-1.pdf> acessado em 09/01/2015 às 5:53.

¹²¹ Para saber mais sobre Francisco Campos e sua trajetória política ver http://cpdoc.fgv.br/producao/dossies/FatosImagens/biografias/francisco_campos acessado em 13/01/2015 às 11:17.

¹²² “(...) A integração totalitária, apesar do nome, não consegue eliminar, de modo completo, as tensões políticas internas. Se conseguisse, deixaria de existir Estado, que é, justamente, a expressão de um modo parcial de integração política das massas humanas. O que o Estado totalitário realiza é – mediante o emprego da violência, que não obedece, como nos Estados democráticos, a métodos jurídicos nem a atenuação feminina da chicana forense – a eliminação das formas ostensivas da tensão política”. Campos, Francisco. “*O Estado Nacional*”, p. 58.

compreendida enquanto uma instituição com um potencial de organizar e estruturar a sociedade e com a capacidade de garantir que as vontades e deliberações do Estado estivessem acima das leis.

Ainda nesse sentido de estruturação e organização social caberia à Polícia, igualmente, auxiliar o Estado a concretizar dois objetivos importantíssimos: a promoção do sentimento de nacionalidade entre os indivíduos e a construção do cidadão brasileiro. O novo projeto político brasileiro¹²³ possuía como um de seus principais objetivos a construção dos sentimentos de pertencimento, unidade e comunhão entre os brasileiros. Como destacado no primeiro capítulo, essa construção passava por uma valorização do passado - compreendido como as origens do povo e como o ponto em comum a todos - e pela valorização do presente – compreendido como a construção de uma nação futura.

Assim, a Polícia atuaria, igualmente, na homogeneização dos indivíduos, de seus desejos e comportamentos, cabendo a esta, através das ações repressivas, doutrinar a população em direção ao modelo de cidadão que esse Estado queria construir; um homem responsável, afeito ao trabalho e a serviço do bem e do progresso da Pátria. Nesse sentido, uma de suas missões era limpar a sociedade brasileira daqueles que não se adequavam a esse novo momento da coletividade. Chalhoub frisa, igualmente, que os aparatos policial e judicial têm como objetivo a divulgação da ética do trabalho.

O historiador Marcos Luiz Bretas, em sua obra “Guerra das Ruas: povo e polícia na cidade do Rio de Janeiro”, destaca alguns elementos importantes acerca da construção da instituição policial durante as primeiras décadas da República. Suas considerações, em certa medida, corroboram as afirmações de Cancelli sobre o protagonismo da Polícia enquanto instituição detentora do poder repressivo. No entanto, enquanto a historiadora se debruça sobre a instituição policial durante as décadas 1930 e 1940, Bretas se debruça sobre um período anterior – de 1890 a 1907 – e foca nos conflitos entre as variadas instituições dotadas de poder coercitivo no sentido de decidir quem obteria o monopólio do uso da força.

Bretas elucida, igualmente, o importante debate existente no período supracitado que tinha como objetivo definir o modelo policial que seria efetivamente implantado no Rio de Janeiro. O autor destaca a variedade de forças repressivas que coexistiam na

¹²³ Cancelli, Elizabeth. “*O mundo da violência: a Polícia na Era Vargas*” - Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1993, p. 23.

cidade e que, a princípio, todas estas instituições possuíam o mesmo inimigo e objetivo; combater a marginalidade carioca:

Transitavam pelas ruas do Rio de Janeiro, usando e frequentemente abusando do poder armado, policiais civis e militares, militares do Exército e da Armada, guardas nacionais e noturnos, todos eles dotados de autoridade contra a desprotegida marginalidade carioca¹²⁴.

Outra questão muito pertinente levantada por Bretas é que nesse momento temos a definição do que é a Polícia Militar e do que é a Polícia Civil. Segundo o historiador, entre os anos 1900 e 1930 há um esforço em se definir as funções e atribuições destas instituições, assim como, delimitar as fronteiras entre ambas. Em “Compêndio de instrução policial” de autoria de João Bernadino da Cruz Sobrinho, publicado em 1922 essa diferenciação entre Polícia Militar e Polícia Civil se torna mais clara:

É um grave erro julgar-se a polícia militar com atribuições iguais à polícia civil, porque está concludentemente demonstrado que uma desenvolve sua ação de forma oculta, para poder descobrir criminosos ou conhecer dos crimes pela pesquisa reservada resultante de observações onde a astúcia tem mais mérito do que a atividade, e a outra só tem sua ação depois de descoberto o crime e seus criminosos, para entrega-los à justiça ou então quando uma perturbação de ordem geral determine sua ligação com as diversas outras corporações armadas com o intuito de restabelecer a calma¹²⁵.

Importante destacar que o trabalho de Bretas analisa a instituição policial a partir de duas premissas. A primeira delas é de que a Polícia é o contato, o ponto de encontro, entre dois elementos que vez ou outra se antagonizam; o Povo e o Estado. A segunda premissa consiste na ideia de que a Polícia é uma instituição mediadora da cidadania determinando quem recebe, ou não, o estatuto de cidadão brasileiro¹²⁶. Dessa forma, cabe a Polícia regularizar os limites dos direitos e dos deveres dos indivíduos. No

¹²⁴ Bretas, Marcos Luiz. “A Guerra nas Ruas: povo e polícia na cidade do Rio de Janeiro” – Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997, p. 53.

¹²⁵ CRUZ, 1922 apud BRETAS, 1997, p. 54.

¹²⁶ Importante frisar que existe uma dimensão relacionada à atuação do agente policial na questão do estatuto de cidadania. O policial traz a sua própria experiência, valores e preconceitos para dentro da sua prática separando os cidadãos do restante da massa a partir de elementos como cor, idade, sexo e nível socioeconômico dos indivíduos. Ver Bretas, Marcos Luiz. “A Guerra nas Ruas: povo e polícia na cidade do Rio de Janeiro” – Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997, p. 22.

entanto, Bretas chama atenção para a necessidade de se refletir e analisar a Polícia não somente como instrumento de poder, mas também como espaço de luta pelo poder¹²⁷.

Essa luta pelo poder pode ser compreendida de três formas diferentes: os conflitos entre as instituições coercitivas pelo monopólio da violência, os conflitos internos de uma Polícia que estava começando a se organizar, a se estruturar e se instrumentalizar¹²⁸ e, por fim, os conflitos entre populares e Polícia – sem dúvidas o foco desse trabalho.

Ainda que a Polícia seja uma instituição ligada diretamente ao Estado - especialmente no período estudado - e que esteja a serviço da materialização de suas vontades e determinações - esta é composta por indivíduos membros da sociedade sob a qual a instituição atua. Ou seja, ainda que a Polícia aja em relação à sociedade como se dela não fizesse parte - como se a relação entre Polícia e Povo fosse uma relação vertical de cima para baixo - essa relação é, na verdade, horizontal e extremamente conflituosa. Não raro, os agentes da lei se utilizam de valores e percepções da sua rotina fora da instituição, enquanto cidadãos, em suas atuações e decisões policiais. Da mesma forma que membros das classes populares se veem integrando as fileiras policiais.

Essa multiplicidade de relações, mediações e conflitos do qual a Polícia faz parte, podem explicar uma das características mais importantes dos sistemas policiais modernos que é claramente percebida no caso brasileiro: a tentativa desesperada de afastar a Polícia - suas instituições e agentes - da comunidade. Afinal, esta última é *“representada sempre como o lugar onde ocorre o crime, identificando o policial que se relaciona com a comunidade com aquele que é conivente com o crime”*¹²⁹.

¹²⁷ Bretas, Marcos Luiz. *“A Guerra nas Ruas: povo e polícia na cidade do Rio de Janeiro”* – Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997, p. 14.

¹²⁸ Uma análise ainda que superficial de um conjunto de documentos sob guarda do CPDOC referentes a Chefatura da Polícia Civil no período em que Filinto Müller estava em sua liderança, deixam claro duas questões extremamente importantes. A primeira são os esforços institucionais feitos para que a Polícia se estruturasse, incluindo a criação de várias seções e diretorias especializadas em vários tipos de delito e a preocupação com a presença de pessoas sem preparo na instituição. A segunda são os inúmeros conflitos existentes entre delegados e diretores de repartições policiais, incluindo trocas de acusações, denúncias e reclamações direcionadas ao Chefe de Polícia.

¹²⁹ Bretas, Marcos Luiz. *“A guerra das ruas: povo e polícia na cidade do Rio de Janeiro”*, p. 25.

2.2 A primeira república e a profissionalização da Polícia Civil do Distrito Federal

Durante toda a década de 1930, a Polícia do Distrito Federal viveu uma alteração em suas diretrizes e passou por um longo processo de organização, aparelhamento e centralização¹³⁰. Essa reestruturação da Polícia ocorre em meio ao processo de burocratização e de centralização da própria administração pública desenvolvido por Getúlio Vargas desde o início do Governo Provisório, em 1930¹³¹.

A historiadora Elizabeth Cancelli, se baseando no conceito de “Governamentalidade” desenvolvido por Michel Foucault¹³², afirma que a Polícia seria compreendida pelos teóricos do Estado, nesse período, enquanto um dispositivo de segurança capaz de agir - de maneira técnica e especializada - sobre a sociedade. Essa ação seria violenta e teria como finalidade permitir e garantir que o País pudesse ser governado com o mínimo de conflitos e conturbações possíveis¹³³. Ainda segundo Cancelli, essa reformulação preparou a instituição policial para assumir o papel de principal instrumento de controle da sociedade brasileira durante a ditadura do Estado Novo.

No entanto, para compreender por que a década de 1930 foi tão importante na história da Polícia Civil, e por que a mesma ganha ênfase especial dentro da abordagem da historiadora Elizabeth Cancelli, é necessário refletir sobre os primeiros anos da República. Segundo o historiador Marcos Luiz Bretas, foi nesse momento que a questão policial foi amplamente debatida entre os poderes públicos e que ela deu seus primeiros passos rumo à institucionalização e profissionalização de seu quadro de funcionários.

De acordo com o historiador, a Proclamação da República, em 1889, inaugurou uma busca pela modernidade através de um modelo repressivo de Estado. Isso trouxe como desdobramento um esforço em constituir uma rotina de policiamento de rua. Esse esforço foi caracterizado pela multiplicação de regulamentos, leis e instruções que

¹³⁰ Cancelli, Elizabeth. *“O mundo da violência: a polícia na Era Vargas”* – Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1993, p. 48.

¹³¹ Pandolfi, Dulce. *“Os anos 1930: as incertezas do regime”*. In: Delgado, Lucilia de Almeida; Ferreira, Jorge (org.). *“O tempo do nacional-estatismo: do início da década de 1930 ao apogeu do Estado Novo”* – 2ª ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, pp. 15 – 35.

¹³² Foucault, Michel. *“Microfísica do poder”* – 28ª ed. – Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2014, pp. 407-431.

¹³³ Cancelli, Elizabeth. *“O mundo da violência: a polícia na Era Vargas”* – Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1993.

regulavam e determinavam a ação policial na vida cotidiana da população. Esse período também foi marcado pela profissionalização do ofício policial.

Ainda de acordo com Bretas, os esforços da Polícia do Rio de Janeiro em se estabelecer enquanto instituição ocorreram entre os anos 1889 e 1907. A fim de compreender o processo de profissionalização ocorrido na Polícia Civil ao longo desses oito anos, o historiador analisa a legislação que, dentro do seu entendimento, regulamentou o serviço policial do Distrito Federal durante esse período de oito anos: o decreto nº 1.034A de 01 de setembro de 1892, o decreto nº 3.640 de 14 de abril de 1900 e o decreto nº 4.763 de 5 de Fevereiro de 1903 ¹³⁴.

Completando as iniciativas do Estado em construir a Polícia Civil nesses primeiros anos da República destaca-se, igualmente, o decreto nº 1.631 de 3 de Janeiro de 1907. No entanto, é importante destacar que esse decreto já apresenta algumas alterações interessantes que anunciam, em certa medida, o movimento de reforma da instituição na década de 1930. O que ocorre com o decreto nº 22.332 de 10 de Janeiro de 1933.

Os decretos nº 1.034A (de 01/09/1890), nº 3.640 (de 14/04/1900) e nº 4.763 (05/02/1903) definem a organização policial como “*a constituição systemática dos agentes indispensáveis para a proteção dos direitos individuais e a manutenção da ordem pública*”¹³⁵. De acordo com essa legislação, caberia à Polícia Civil agir em duas instâncias, em defesa da coletividade e em defesa do indivíduo.

Os decretos mencionados também estabeleciam que a Polícia Civil, estaria sob o comando do Chefe de Polícia e sob a superintendência do Ministério da Justiça e Negócios Interiores. As regras para a nomeação do cargo de Chefe de Polícia sofreram alterações de 1892 para 1900. Inicialmente, a nomeação desse cargo era de responsabilidade do Presidente da República sob a proposta do Ministro da Justiça e não havia requisitos para que a ocupação do cargo.

¹³⁴ Nessa ocasião, o historiador não comenta o decreto nº 1.631 de 3 de Janeiro de 1907, marco final de seu recorte cronológico. No entanto, o faz em sua obra “A ordem na cidade: o exercício cotidiano da ordem policial no Rio de Janeiro: 1907-1930”.

¹³⁵ Brasil. Leis, decretos etc. Coleção das leis da República dos Estados Unidos do Brasil. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1902, p. 453. Citado por Bretas, Marcos Luiz. “A Guerra das ruas: Povo e Polícia na Cidade do Rio de Janeiro”, p. 38.

Em 1900, a determinação a respeito da nomeação do cargo de Chefe de Polícia destacada acima é mantida, mas são estabelecidos pré-requisitos para a sua ocupação. Passa a ser exigido diploma de bacharel ou doutor de direito, experiência de pelo menos seis anos no exercício da magistratura, do ministério público, da advocacia ou da polícia, ou ter, através de estudos especiais, revelado gosto e aptidão para o trabalho policial¹³⁶. Essas normas são conservadas até 1933, quando as questões de nomeação e demissão de cargos policiais passam a ser regidas pela legislação dos funcionários públicos da União. As questões policiais passam a ser inseridas, cada vez mais, nas preocupações e prioridades do Estado.

De forma geral, em 1892, para fazer parte da instituição policial era necessário, apenas, ser nomeado pela autoridade responsável pelo cargo pretendido¹³⁷. A partir de 1900, passam a ser exigidos requisitos para todos os cargos. Além do Chefe de Polícia – destacado acima -, o cargo de delegado auxiliar só poderia ser ocupado por bacharéis ou doutores em Direito. Estes deveriam possuir, igualmente, experiência em área afim e não poderiam acumular cargos na administração pública.

Em relação aos demais cargos, alguns exames e provas começam a ser requeridos. Foi o caso dos cargos de escrivão, inspetor, delegado de circunscrição suburbana e agente de segurança, por exemplo. Dessa forma, aos poucos, a legislação vai promovendo a profissionalização da atividade policial. Nos primeiros anos da República, a maior parte dos policiais ocupavam seus cargos em virtude de indicações políticas fundamentadas nas relações pessoais de confiança e compadrio¹³⁸, com a inserção de requisitos para os cargos, a Polícia passa a exigir de seus funcionários uma capacitação mínima.

Outra questão passível de observação nos decretos são as modificações ocorridas na administração policial. Em 1892, o território do Distrito Federal era dividido em, apenas, 20 distritos. Existia um número bem menor de funcionários e estes não possuíam áreas de atuação específicas. A instituição encontrava-se organizada da

¹³⁶ Brasil. Decreto Nº 3.640 de 14 de abril de 1900. Extraído de <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1900-1909/decreto-3640-14-abril-1900-504589-publicacaooriginal-109093-pe.html> acessado em 21/01/2015 às 09:15.

¹³⁷ O chefe de Polícia era nomeado diretamente pelo Presidente da República, como já destacado anteriormente neste trabalho. Já os demais cargos eram todos nomeados pelo próprio chefe de polícia.

¹³⁸ Bretas, Marcos Luiz. *“A Guerra das ruas: Povo e Polícia na Cidade do Rio de Janeiro”* – Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997, pp. 38-41.

seguinte forma: chefe de polícia, delegados auxiliares, delegados de circunscrições urbanas e de circunscrições suburbanas, inspetores seccionais, agentes de segurança pública.

A partir de 1900, tem-se uma diversificação maior dos cargos e um consequente aumento no número de funcionários. No expediente da instituição são incluídas colocações como médicos legistas, empregados da Casa de Detenção, inspetores de veículos e escritães oficiais de visita do porto. Cargos, estes, que são mantidos no decreto de 1903. Se nos decretos de 1900 e 1903 não se observam alterações significativas em relação à administração policial, o mesmo não se pode afirmar em relação ao decreto de 1907.

No referido decreto pode-se observar uma ampliação considerável do quadro de funcionários. Essa ampliação nos revela uma expansão dos objetivos e funções da instituição. Também indica que a sociedade brasileira está se tornando mais complexa, demandando que as instituições relacionadas ao controle e a ordem sociais se tornem mais ativas e mais preparadas. Outra questão elucidada pelos decretos é a especialização da organização. Aos poucos, os agentes policiais deixam de possuir atribuições extremamente amplas e passam a possuir atribuições mais específicas, com limites determinados e áreas de atuação pontuais.

O processo de especialização é mais evidente em relação ao cargo de Chefe de Polícia. O decreto de 1892, em seu art. 22, regulamenta como competências desse cargo:

§ 1º Fazer respeitar, por todos os meios legais, os direitos individuais, e manter a ordem pública;

§ 2º Vigiar e providenciar, na forma das leis, sobre tudo que pertencer á prevenção de sinistros, riscos, perigos e crimes, que affectem a segurança pública;

§ 3º Empregar a força armada policial nas diligencias necessarias á manutenção da ordem e socego da população;

§ 4º Indagar dos crimes e descobrir os criminosos;

§ 5º Formar auto de corpo de delicto;

§ 6º Prender os delinquentes em flagrante delicto, mandando lavrar os respectivos autos;

§ 7º Prender preventivamente, com mandado da autoridade judiciaria competente, os individuos em crimes inafiançaveis;

§ 8º Dar busca para a apreensão de objectos furtados e instrumentos dos crimes, ou para a prisão dos delinquentes;

§ 9º Proceder summariamente - ex-officio ou a requerimento de partes - ás diligencias necessarias para descobrimento de factos criminosos e suas circunstancias, remettendo com breve relatorio ao promotor publico, por intermedio do juiz competente, para os effeitos legaes, os esclarecimentos obtidos, com indicação das testemunhas, que por ventura ainda não tenham sido inqueridas;

§ 10. Processar e julgar os termos de bem-viver e de segurança;

§ 11. Prender os vadios, mendigos, bebados por habito e vagabundos, para sujeital-os aos respectivos processos;

§ 12. Exercer as attribuições que, ácerca das sociedades secretas e ajuntamentos illicitos, concedem as leis em vigor;

§ 13. Dar instruções aos seus auxiliares para o bom desempenho dos deveres a seu cargo;

§ 14. Tomar conhecimento das pessoas que de novo vierem habitar na Capital Federal e providenciar a respeito, sendo desconhecidas ou suspeitas;

§ 15. Conceder passaportes ás pessoas que os requererem;

§ 16. Inspeccionar os theatros, espectaculos e divertimentos publicos;

§ 17. Inspeccionar as prisões e fiscalizar sobre a sorte dos detidos;

§ 18. Organizar a estatistica criminal;

§ 19. Organizar, por meio de seus delegados e inspectores seccionaes, o arrolamento da população;

§ 20. Remetter ao Ministerio da Justiça as participações e relatorios que os regulamentos exigirem, nas épocas e pelos modos nelles marcados;

§ 21. Ter sob sua severa vigilancia as mulheres de má vida, providenciando contra ellas, na fórmula da lei, quando offenderem publicamente a moral e bons costumes;

§ 22. Inspeccionar e fiscalizar as casas de emprestimo sob penhores, e providenciar a respeito das irregularidades encontradas;

§ 23. Superintender os serviços de inspecção de vehiculos e visita do porto¹³⁹.

Ao Chefe de Polícia cabia uma lista infindável de funções. A questão principal não é a quantidade numérica de suas atribuições, mas sua diversidade. De acordo com o decreto de 1892, cabia ao Chefe de Polícia atuar em situações de carácter federal e de

¹³⁹ Brasil. Decreto nº 1.034A de 1 de Setembro de 1892. Extraído de <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-1034-a-1-setembro-1892-518282-publicacaooriginal-1-pe.html> acessado em 22/01/2015 às 00:18.

caráter municipal, em questões de cunho administrativo da própria Polícia, e também em questões relacionadas ao cotidiano policial, como a repressão a determinados contingentes sociais. Assim, sua atuação contemplava desde o respeito aos direitos individuais e a manutenção da ordem, a repressão à vadiagem e a mendicância, até a concessão de passaportes e a vigilância dos Portos. Na falta de braços para alcançar todas as instâncias de atuação, o Chefe acumulava funções. Por outro lado, esse acúmulo também demonstra o posicionamento central do Chefe de Polícia na instituição.

Partindo do princípio de que o Chefe de Polícia é o cargo mais alto da hierarquia institucional, refletir sobre as atribuições designadas a este é ter indícios sobre quais eram as prioridades ou ao menos os assuntos e questões mais importantes para a Polícia naquele momento. Dessa forma, a fiscalização da produção cultural e a disseminação de certas ideologias - através do teatro -, a entrada de imigrantes - através da concessão de passaportes -, as informações acerca do crime e da criminalidade na sociedade carioca - através da estatística criminal -, e a burocracia institucional - através dos relatórios - poderiam ser destacados como algumas das prioridades da Polícia Civil do Rio de Janeiro. Importante mencionar, igualmente, que essas prioridades parecem corroborar as funções de defesa das liberdades individuais e de manutenção da ordem pública delegadas à organização desde 1892.

O decreto de 1900 já altera levemente as atribuições específicas do Chefe de Polícia. Suas funções passam a ter um forte caráter político e passam a ser claramente mais voltadas para a organização e administração da Polícia. A partir de então, este cargo passa a ter as seguintes competências:

“fazer a policia politica, de accordo com as ordens e instrucções que receber do Ministro da Justiça”, além de “exercer a policia administrativa concernente a serviços dos varios Ministerios federaes e á Municipalidade do Districto Federal, de accordo com as competentes autoridades superiores e as informações destas”¹⁴⁰.

De forma geral, todas as atribuições relacionadas à administração e a burocracia interna da instituição são mantidas e são retiradas as relacionadas à repressão a

¹⁴⁰Brasil. Decreto nº 3.640 de 14 de Abril de 1900. Extraído de <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1900-1909/decreto-3640-14-abril-1900-504589-publicacaooriginal-109093-pe.html> acessado em 22/01/2015 às 11:56.

mendicância, a vadiagem e ao meretrício. Assim, pode-se afirmar, que o Chefe de Polícia se torna figura chave na investigação e na fiscalização de questões de cunho político, relacionadas a proteção da soberania nacional, já no início do século XX. Essas resoluções são mantidas no decreto de 1903.

Em 1892, a instituição tem como principais funcionários o Chefe de Polícia e os delegados auxiliares. Pelo que se pode apreender da legislação analisada, os delegados auxiliares se encontravam imediatamente abaixo do chefe de polícia, podendo exercer suas funções e atividades quando de sua ausência ou impossibilidade. Eles são nomeados diretamente pelo chefe e uma de suas funções mais importantes é auxiliá-lo com todo o serviço policial.

Somada a cooperação ao trabalho do Chefe de Polícia, no decreto de 1892 eram estabelecidas como atribuições dos delegados auxiliares as seguintes ações: *“fazer lavrar auto de prisão em flagrante e proceder o inquérito, quando lhe for determinado pelo chefe de polícia” e “mandar proceder exames de corpo de delito”*¹⁴¹. Esse decreto regulamenta, igualmente, que a administração policial do Distrito Federal possuiria, apenas, dois delegados auxiliares.

No entanto, a partir da legislação de 1900 esse número se eleva para três. Esta legislação também especifica os inquéritos que ficam sob responsabilidade dos delegados auxiliares: *“sobre os delictos e contravenções praticadas a bordo dos navios mercantes ou de guerra surtos no porto, ou navegação sobre aguas territoriaes do Distrito Federal”*, *“nos casos de infracção disciplinar ou de responsabilidade penal das autoridades e funcionários da Polícia”* e *“sobre os crimes da competência da Justiça Federal”*¹⁴².

Já o decreto de 1903 inclui como competência do cargo destacado proceder inquérito sobre incêndios no perímetro urbano. Além disso, no Art. 29 é estabelecida a diferenciação das funções de cada delegacia auxiliar e, conseqüentemente, de cada delegado auxiliar:

¹⁴¹Decreto nº 1.034-A de 01 de Setembro de 1892. Extraído de <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-1034-a-1-setembro-1892-518282-publicacaooriginal-1-pe.html> acessado em 22/01/2015 às 23:54.

¹⁴²Brasil. Decreto nº 4.763 de 5 de Fevereiro de 1900. Extraído de <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1900-1909/decreto-4763-5-fevereiro-1903-504295-republicacao-107025-pe.html> acessado em 23/01/2015 às 00:16.

Art. 29. Além dos deveres comuns às Delegacias auxiliares, por designação do chefe de polícia, cada uma dellas terá especificamente sob sua direcção os seguintes serviços nas circumscripções urbanas;

I- Inspeccionar as associações publicas de divertimentos e recreio, os theatros e espectaculos públicos de qualquer espécie, não só quanto á ordem e moralidade como também com relação á segurança dos espectadores.

II- Manter a liberdade e segurança do transito publico, inspeccionando os vehiculos o outros meios de transporte de passageiros e conducção de mercadorias, gêneros e moveis, de sorte que sejam observadas as necessarias garantias de vida e de propriedade.

III- Inspeccionar as casas de penhores e congeneres, bem como quaesquer agencias de serviços, providenciando para fiel observancia dos respectivos regimentos e dos contractos, exercendo, porém com relação a estes apenas o que for licito á polícia administrativa ¹⁴³.

As atribuições e competências dos delegados auxiliares indicam que a atuação destes estaria relacionada à prática efetiva da vigilância e da ordem social. Dessa forma, essa categoria de delegado detinha o poder da gestão e o controle do cotidiano da coletividade. Outro elemento passível de percepção e destaque é a relação estreita com o Poder Judiciário que este contingente policial vai apresentar. Afinal, é a partir das leis construídas pelo Judiciário que este atua. E é ao Judiciário que o criminoso será entregue para ser julgado.

Quatro anos depois do decreto de 1903, uma nova legislação estabelece a reforma do serviço policial do Distrito Federal. De acordo com a redação do art. 1º presente no decreto nº 1.631 de 03 de Janeiro de 1907: *“A Polícia do Distrito Federal, que será administrativa e judiciária, fica sob a superintendência geral do Ministro da Justiça e sob a direcção de um chefe de polícia”* ¹⁴⁴.

Ainda sobre a organização policial, o decreto em questão estabelece a divisão do Município do Rio de Janeiro em distritos e detalha todo o expediente da administração policial. A subordinação do chefe de polícia ao Presidente da República é delineada de forma sutil no Art 2º. Este artigo determina que a nomeação e a demissão do cargo de chefe de polícia só podem ser feitas pelo Presidente da República. Ou seja, ainda que esta instituição esteja sob a superintendência do Ministério da Justiça – como destacado

¹⁴³ Decreto nº 1.034-A de 01 de Setembro de 1982. Extraído de <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-1034-a-1-setembro-1892-518282-publicacaooriginal-1-pe.html> acessado em 22/01/2015 às 23:54.

¹⁴⁴ Brasil. Decreto nº 1.631 de 3 de Janeiro de 1907. Extraído de <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1900-1909/decreto-1631-3-janeiro-1907-582168-publicacaooriginal-104917-pl.html> acessado em 20/01/2015 às 13:16.

anteriormente – quem efetivamente detém seu poder é o Presidente da República. Essa legislação dedica-se, também, em normatizar as remunerações de todos os funcionários da Polícia. Os vencimentos de todo o expediente policial encontram-se devidamente discriminados no final do decreto. Aliás, essa parece ser uma das principais preocupações desta legislação.

Dois pontos apresentados nesse Decreto merecem destaque. O primeiro é certa preocupação com a mendicância¹⁴⁵ e com a ação policial diante desse contingente. Essa preocupação é expressa no Art. 7º que possui a seguinte redação: “*a internação de mendigos em hospícios e asylos será administrativamente autorizada pelo chefe de polícia ou prefeito municipal*”¹⁴⁶. Da legislação analisada e especificamente deste Artigo, pode-se depreender que, para a organização policial, a mendicância, muitas vezes, estava relacionada à loucura. Além disso, reflete uma inquietação a respeito da instituição a qual deveria ser destinado o indivíduo que fosse apreendido por mendicância.

O segundo ponto trata-se da profunda inquietação com o problema do alcoolismo¹⁴⁷. Essa inquietação aparece de forma clara no Decreto citado que também estabelece algumas diretrizes para exercer a “repressão” a tal prática:

Art. 10. A polícia organizará de modo especial a repressão ao alcoolismo, observando além das disposições vigentes, as seguintes:

1ª, sempre que todas as casas commerciaes de um quarteirão, onde haja commercio de bebidas alcoolicas, estejam fechadas, tambem a policia fará com que ahi cesse inteiramente o referido commercio punindo os infratores com a multa inicial de 100\$, a primeira vez, e do dobro da ultima cobrada, em cada reincidencia, entendendo-se que, para essa fiscalização especial, qualquer autoridade tem jurisdição em todo o Districto Federal.

2ª, sempre em que uma casa de bebidas alcoolicas se faça a prova de alguma foi entregue a qualquer menor, ou para beber, ou para entregar a

¹⁴⁵ Importante frisar que o Código Penal de 1890 – ainda em vigor no ano de 1907 – estabelecia como crime, em seu Art. 391, “Mendigar, tendo saúde e aptidão para trabalhar”. Código Penal de 1890. Extraído de <http://legis.senado.gov.br/legislacao/ListaPublicacoes.action?id=66049> acessado em 21/01/2015 às 05:50.

¹⁴⁶ Brasil. Decreto Nº 1631 de 3 de Janeiro de 1907. Extraído de <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1900-1909/decreto-1631-3-janeiro-1907-582168-publicacaooriginal-104917-pl.html> acessado em 21/01/2015 às 05:05.

¹⁴⁷ De acordo com o Art. 396 do Código Penal de 1890 – que vigorava no ano em que a legislação em questão foi decretada – era considerado crime “Embriagar-se por habito, ou apresentar-se em estado de embriaguez manifesta”. Código Penal de 1890. Extraído de <http://legis.senado.gov.br/legislacao/ListaPublicacoes.action?id=66049> acessado em 21/01/2015 às 05:50.

terceiras pessoas, quer ausentes, quer presentes, o dono incorrerá nas multas de que falla o parágrafo anterior, cobradas de acordo com o que ahi está disposto¹⁴⁸.

Os decretos acima analisados corroboram as ideias de Bretas a respeito da constituição da Polícia Civil do Distrito Federal. Houve um esforço por parte dos primeiros governos da República em organizar, regulamentar, ampliar e institucionalizar a referente instituição. Esses esforços certamente dialogaram com os efeitos da abolição da escravidão causados na cidade do Rio de Janeiro.

Como destaca Florestan Fernandes em seu “A integração do negro na sociedade brasileira de classes”, com a abolição, o negro ficou desamparado. Os senhores de escravos não assumiram nenhum tipo de responsabilidade – fosse ela moral ou material – diante desse negro liberto. Observamos a mesma atitude de instituições como o Estado e a Igreja. Nenhuma delas buscou preparar esse contingente para o novo regime de trabalho ou mesmo em alternativas para integrá-lo ao todo social. O liberto tornou-se senhor de si mesmo, responsável por si e pelos seus dependentes, mas não foi preparado para ser autônomo nas novas relações sociais que estavam sendo delineadas. Além disso, perdeu as suas referências de vida e de cotidiano. Precisava reconstruí-las a partir de novas diretrizes¹⁴⁹.

Fernandes sublinha que as alternativas para os libertos não foram muitas. Nas zonas em que a produção agrícola estava estagnada ou decrescendo, eles foram escoados de outros Estados para as zonas de produção de café, localizadas no Sul e no Sudeste do Brasil. As zonas de produção de café ainda mantinham produção elevada e davam retorno aos grandes proprietários de terra. Em alguns casos foram absorvidos no sistema de produção do senhor a quem pertencia na forma de trabalhadores assalariados, mas em condições de trabalho muito similares aos tempos de cativo. Em outros casos, conseguiram se fixar nas redondezas da fazenda em que trabalhava e desenvolveu uma economia de subsistência. Com sorte, conseguiram disputar ocupações com os imigrantes europeus, mais adaptados ao novo regime de trabalho.

¹⁴⁸ Brasil. Decreto Nº 1.631 de 3 de Janeiro de 1907. Extraído de <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1900-1909/decreto-1631-3-janeiro-1907-582168-publicacaooriginal-104917-pl.html> acessado em 21/01/2015 às 05:40.

¹⁴⁹ FERNANDES, Florestan. “A integração do negro na sociedade brasileira (o legado da ‘raça branca’)”. São Paulo: Editora Globo, 2008.

No entanto, parcela esmagadora desses libertos engrossou as fileiras de desocupados, mendigos e trabalhadores temporários das cidades, formada pela população pobre urbana. Na falta de políticas públicas de assimilação desses libertos, torna-se importantíssima a transformação da Polícia Civil em uma instituição forte, coesa e atuante. Pois ela atuará no controle do contingente de trabalhadores, na adaptação dos ex-escravos ao novo estilo de vida urbano e moderno, e garantirá a adequação destes à disciplina exigida por uma sociedade em vias de industrialização.

2.3 Anos 1930: os processos de diversificação e especialização do aparato policial

a polícia é o socorro imediato para o indivíduo e para a sociedade (...) É protetora e guia. Conduz, ampara e castiga. Ensina e reprocha. Preceitua ao povo a maneira de andar pela rua, de se manter nos veículos, de se acomodar nos logradouros públicos.... É a vigília perene dos esgotos sociais da cidade e dos logradouros públicos da escol. É a guarda contínua dos bancos, das casas comerciais, dos lares, dos repositórios de arte e de cultura. É a sentinela anônima expedita, que tudo fareja sem ninguém saber, que tudo perscruta sem ninguém desconfiar. É a bandeira segura da proteção e do amparo do indivíduo e do Estado (...) Ele sabe (referência a Hitler), que a polícia é a primeira segurança do poder público, é o sinal contínuo do silêncio ou do alerta. Bem sabe que a polícia, antes do exército, levanta os argumentos reais e concretos para a defesa de guarda do Estado...¹⁵⁰.

Como já mencionado anteriormente, a década de 1930 é marcada por gradativa transformação da natureza do Estado brasileiro. Esse processo se inicia com a “Revolução” de 1930 e atinge o seu ápice com a proclamação do Estado Novo. O movimento “revolucionário” de 30 rompeu com a forma de fazer política característica das oligarquias estaduais e coloca em debate, no plano político, outros projetos para a nação brasileira.

Liderado por dois dos diversos grupos políticos que compunham a Aliança Nacional – coligação partidária opositora à Washington Luís e a Política do Café-com-leite -, o movimento eclodiu em Outubro de 1930 nos Estados do Rio Grande do Sul e Minas Gerais. Em 24 de Novembro, já havia deposto da Presidência da República Washington Luís e instalava uma Junta Governativa com forte participação militar. Em

¹⁵⁰ BRASIL, 1939 apud CANCELLI, 1993, p. 25.

28 de Novembro, a “Revolução” conquistava São Paulo e, três dias depois, chegava ao Rio de Janeiro. Em 3 de Novembro de 1930, a “Revolução” consolidava a sua vitória com a eleição de Getúlio Vargas para a chefia do governo provisório¹⁵¹, que duraria quatro anos.

Historiadores como Bóris Fausto¹⁵², Maria Helena Capelato¹⁵³, Elizabeth Cancelli¹⁵⁴ e Maria Celina D’Araújo¹⁵⁵ destacam que a “Revolução” de 1930 inaugurou um projeto político inspirado nos modelos fascistas europeus e que teve na proclamação do Estado Novo a sua consolidação. Esses historiadores sublinham o caráter de continuidade desses dois momentos históricos, no entanto, não pesquisam o período ditatorial em si.

A historiadora Dulce Pandolfi possui um posicionamento levemente diferente a respeito desse período da história política brasileira. Segundo ela, “*o Estado Novo esteve longe de ser um desdobramento natural da Revolução de 30. Foi um dos resultados possíveis das lutas e enfrentamentos diversos travados durante a incerta e tumultuada década de 30*”¹⁵⁶. Assim, Pandolfi não considera o momento político brasileiro, iniciado na década de 1930, como reflexo do momento político europeu.

É inegável que existem aproximações e diálogos, mas a historiadora busca vislumbrar as múltiplas particularidades do contexto brasileiro. Dentro desta perspectiva, Pandolfi analisa o período anterior a proclamação do Estado Novo, que se inicia em 1930 e termina em 1937. Nesse período de sete anos, o Brasil passou por dois momentos politicamente sob a liderança de Getúlio Vargas: o Governo Provisório (1930-1934) e o Governo Constitucional (1934-1937). Para Pandolfi, o Governo Provisório foi um momento de amplo e profundo debate entre os grupos que o

¹⁵¹ <http://cpdoc.fgv.br/producao/dossies/FatosImagens/Revolucao1930> acessado em 28/01/2015 às 02:04.

¹⁵² FAUSTO, Bóris. “O Estado Novo no contexto internacional”, pp. 17-20. In: Pandolfi, Dulce. “Repensando o Estado Novo” – Rio de Janeiro: Ed. Fundação Getúlio Vargas, 1999.

¹⁵³ CAPELATO, Maria Helena. “O Estado Novo: o que trouxe de novo?”. In: Delgado, Lucilia de Almeida; Ferreira, Jorge (org.). “O tempo do nacional-estatismo: do início da década de 1930 ao apogeu do Estado Novo” – 2ª ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, pp.107-144.

¹⁵⁴ CANCELLI, Elizabeth. “O mundo da violência: a polícia na Era Vargas” – Brasília: Editoro Universidade de Brasília, 1993.

¹⁵⁵ D’ARAÚJO, Maria Celina. “O Estado Novo” – Rio de Janeiro: Zahar Editora, 2000.

¹⁵⁶ PANDOLFI, Dulce. “Os anos 1930: as incertezas do regime”. In.:Ferreira, Jorge; Neves, Lucilia de Almeida (org.). “O Brasil Republicano: o tempo do nacional-estatismo: do início da década de 1930 ao apogeu do Estado Novo” – 2ª ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, p. 35.

integravam. As divergências entre esses grupos iam desde o tempo de duração do Governo Provisório até o modelo de Estado que seria implantado no Brasil naquele momento¹⁵⁷.

As propostas que ganharam força nesse momento foram o projeto político autoritário (defendido pelos setores militares) e o projeto político liberal (defendido pelas “oligarquias dissidentes”). Ainda que a disputa estivesse aberta, o Governo Provisório dava indícios de que já tinha escolhido a sua diretriz. Nas suas ações práticas, iniciava o processo de construção de um Estado centralizador e nacionalista fundamentado em um regime mais forte e rígido inspirado nos modelos autoritários¹⁵⁸.

As primeiras medidas do Governo Provisório foram claramente intervencionistas e consistiram no fechamento do Congresso Nacional e das assembleias estaduais e municipais, na deposição dos Governadores e na anulação da Constituição de 1891¹⁵⁹. Foi criado o Sistema de Interventorias que, em última instância, submetia os governos estaduais à vontade do Presidente da República. Os Estados foram proibidos de contrair empréstimos externos sem autorização do Presidente e não poderiam ter um orçamento destinado aos serviços e armamentos da Polícia Militar – de competência dos governos estaduais – superior ao orçamento destinado aos serviços e armamentos do Exército¹⁶⁰. Essas medidas representaram o cerceamento da autonomia dos Estados e uma concentração do poder na Presidência da República.

Em 1930, foram criados dois Ministérios que orientaram outras medidas centralizadoras do Governo Provisório e que marcaram o imaginário social a respeito da conhecida “Era Vargas”: o Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio e o Ministério da Educação e Saúde Pública. A criação do primeiro iniciou o processo de regulamentação da legislação trabalhista brasileira, fortemente frisada no primeiro capítulo desta pesquisa. Entre as medidas mais importantes do Ministério do Trabalho tem-se a fixação da jornada de trabalho em 8 horas, a normatização dos trabalhos

¹⁵⁷ PANDOLFI, Dulce. “Os anos 1930: as incertezas do regime”. In.:Ferreira, Jorge; Neves, Lucilia de Almeida (org.). “O Brasil Republicano: o tempo do nacional-estatismo: do início da década de 1930 ao apogeu do Estado Novo” – 2ª ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, pp. 17-18.

¹⁵⁸ Ibidem, pp. 13-36.

¹⁵⁹ Ibidem, p. 17.

¹⁶⁰ Ibidem, pp. 18 - 19.

feminino e infantil e das férias, a adoção da carteira de trabalho e a concessão do direito a pensões e aposentadorias¹⁶¹.

Pode-se destacar medidas de caráter centralizador, também, no campo econômico. Nesse período, o Governo buscou exercer um controle maior sobre a produção e a comercialização dos produtos agrícolas brasileiros. Assim, foram criados, o Conselho Nacional de Café (CNC) - em 1931 - e posteriormente o Departamento Nacional do Café - em 1933 -, o Instituto do Cacau e o Instituto do Açúcar e do Alcool - ambos em 1932 - e, por fim, o Conselho Federal de Comércio Exterior - em 1934¹⁶².

Em 1934, o projeto autoritário levado a cabo pelo Governo Provisório foi interrompido pela promulgação de uma nova Constituição e o restabelecimento da legalidade do regime. A nova Constituição foi, em última instância, consequência da Revolução Constitucionalista de 1932 liderada pelo Estado de São Paulo. Apesar de derrotado, o movimento pressionou o Governo a convocar, o mais rápido possível, uma Assembleia Constituinte, redigir uma nova Constituição e retomar a legalidade.

Em 1933, a Assembleia Constituinte foi convocada e em 16 de Julho de 1934 a Constituição foi promulgada. Ela representou um golpe para o projeto de tendências autoritárias de Vargas, pois estabelecia um Estado mais liberal, menos centralizador e determinava limites para as ações do Poder Executivo¹⁶³. No dia seguinte à promulgação da Constituição, Getúlio Vargas foi eleito indiretamente Presidente da República.

De acordo com Pandolfi, a promulgação da nova Constituição não representou um abandono das ações intervencionistas do Estado, nem mesmo a extinção do ideal de fortalecimento da máquina estatal. Assim, entre 1934 e 1937, houve uma consolidação da estrutura burocrática construída nos anos anteriores e sublinhada anteriormente. Por outro lado, o Estado via-se ameaçado, politicamente, já que a redemocratização incentivou a participação política e a eclosão de movimentos sociais. O País logo se viu dividido entre duas organizações políticas de alcance nacional.

¹⁶¹ Ibidem, pp. 19 - 20.

¹⁶² Ibidem, pp. 19-20.

¹⁶³ Ibidem, p. 29.

A Ação Integralista Brasileira (AIB)¹⁶⁴ e a Aliança Nacional Libertadora (ANL)¹⁶⁵ representavam, respectivamente, a direita e a esquerda política brasileiras. A AIB foi criada em 1932 e tinha como inspiração principal o fascismo italiano. Já a ANL foi criada em 1935 e era influenciada pelas frentes populares europeias. O período Constitucional foi marcado pelos conflitos desses dois grupos e pela tentativa de golpe orquestrada pela ANL conhecida como “Intentona Comunista” ou “Levante de 1935”.

O Levante causou uma forte reação da polícia política do Governo e colocou o comunismo como principal inimigo das elites civis e militares. O regime voltou a fechar-se e possuía justificativa para tal ação. Com 2/3 dos parlamentares apoiando Vargas, o Congresso começou a aprovar uma série de medidas que concedia ao Presidente poder de repressão quase ilimitado. Outro dispositivo que expressou o fechamento do regime foi a aprovação da Lei de Segurança Nacional em Abril de 1935, ou seja, antes mesmo do Levante Comunista. Essa Lei surgiu como resposta às greves operárias que se espalhavam pelo País. De uma forma geral, ela revogava vários direitos democráticos presentes na Constituição de 1934, estabelecia a prisão para quem incitasse greves nos setores militar e público e estabelecia a censura aos meios de comunicação¹⁶⁶.

As tensões entre os grupos sociais e políticos se tornavam cada vez mais insustentáveis. Essas tensões associadas ao medo das elites de um possível golpe comunista fizeram com que desde 1936 fossem aprovados e seguidamente revogados o “estado de sítio” e o “estado de guerra”¹⁶⁷. Grosso modo, tanto o “estado de sítio” quanto o “estado de guerra” significaram a suspensão temporária de algumas garantias constitucionais dos cidadãos em nome da ordem pública e da segurança nacional.

Em junho de 1937, o Congresso finalmente negou o pedido de revogação do “estado de guerra” feito por Vargas. No entanto, em setembro de 1937, foi divulgado

¹⁶⁴Ver <http://cpdoc.fgv.br/producao/dossies/AEraVargas1/anos30-37/RadicalizacaoPolitica/AIB> acessado em 29/01/2015 às 16:58.

¹⁶⁵Ver <http://cpdoc.fgv.br/producao/dossies/AEraVargas1/anos30-37/RadicalizacaoPolitica/ANL> acessado em 29/01/2015 às 17:01.

¹⁶⁶ Pandolfi, Dulce. “*Os anos 1930: as incertezas do regime*”. In.: Ferreira, Jorge; Neves, Lucilia de Almeida. “*O tempo do nacional-estatismo: do início da década de 1930 ao apogeu do Estado Novo*” – 2ª ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 33.

¹⁶⁷ Para compreender melhor a diferença entre “estado de sítio” e “estado de guerra” ver http://cpdoc.fgv.br/producao/dossies/AEraVargas1/glossario/estado_de_sitio e http://cpdoc.fgv.br/producao/dossies/AEraVargas1/glossario/estado_de_guerra acessado em 30/01/2015 às 13:15.

um documento que previa um golpe comunista para a tomada do poder nas vésperas das eleições. Esse documento ficou conhecido como “Plano Cohen”¹⁶⁸ e ocasionou a aprovação de mais um estado de guerra.

Diante de mais uma tentativa de tomada do poder por parte dos comunistas, as elites e algumas lideranças oligárquicas acabaram por facilitar as manobras de Vargas. Para aquelas que ainda resistiam, Vargas lançou mão de uma importante aliança que foi lapidada ao longo de todo o período constitucional, o Exército. Estava preparado o terreno para o golpe de Estado. Com o apoio militar e a hesitação dos opositores do Governo, na manhã de 10 de novembro de 1937, a Polícia Militar cercou o Congresso Nacional e a ditadura do Estado Novo foi instaurada.

No entanto, qual é a relação entre a sucessão de eventos entre expostos acima e o objeto de estudo deste capítulo? A historiadora Elizabeth Cancelli em seu trabalho sobre a instituição policial na Era Vargas faz um paralelo entre as transformações ocorridas internamente na Polícia Civil e a conjuntura política nacional do início da década de 1930 até 1945. Essa abordagem norteou esse momento da pesquisa aqui apresentada, tendo em vista que seu trabalho é pioneiro na temática da Polícia Civil nos anos de “Era Vargas”.

A historiadora analisa os 15 primeiros anos em que Vargas se encontrou no poder a fim de compreender como a Polícia Civil do Distrito Federal se tornou o instrumento repressivo mais importante do Estado, principalmente no que concernia a vida política dos cidadãos. Em linhas gerais, a historiadora analisa como a Polícia Civil vai sendo moldada enquanto uma instituição de controle político dos indivíduos, dos grupos sociais e de suas instituições.

As ideias de Cancelli acerca da década de 1930 se contrapõem as ideias de Dulce Pandolfi destacadas anteriormente. Para aquela, “o golpe de 37 representava a confirmação definitiva do que se instalava desde os primeiros dias de outubro de 1930”¹⁶⁹. Ao trazer essa ideia sobre a construção do regime estado novista para o seu objeto de estudo - a Polícia - Cancelli parece condicionar sua análise, não se abrindo

¹⁶⁸ Para saber mais sobre o Plano Cohen ver <http://cpdoc.fgv.br/producao/dossies/AEraVargas1/anos30-37/GolpeEstadoNovo/PlanoCohen> acessado em 01/02/2015 às 01:36.

¹⁶⁹ Cancelli, Elizabeth. “O mundo da violência: a Polícia da Era Vargas” – Brasília: Editora Universidade de Brasília, p. 19.

para possíveis surpresas, incoerências e oscilações na trajetória dessa instituição. Dessa forma, a autora compreende todas as transformações que destaca enquanto parte de um processo linear que possuía direção e ponto de chegada certos. Nesse sentido, a década de 1930 é compreendida como a preparação da instituição policial para se tornar o principal dispositivo de segurança e o principal instrumento de controle social da Ditadura do Estado Novo¹⁷⁰.

Tendo isso em vista, Cancelli se preocupa com a evolução da Polícia enquanto instituição e busca relacionar esses avanços a ideologia do regime de viés autoritário implantado por Vargas. Dois pontos são de importante relevância para o raciocínio de Cancelli. O primeiro é a subordinação direta da Polícia ao Presidente da República. Ou seja, a historiadora não considera nenhuma autonomia da instituição policial em relação ao Estado. Nem mesmo uma possível relação de diálogo entre ambas. Em sua análise a Polícia é entendida como parte integrante do Estado e, dessa forma, totalmente subordinada ao mesmo.

Dessa disponibilidade da Polícia em agir de forma violenta e opressora com a sociedade, pode-se apreender que a Polícia, em sua essência, era controladora, violenta, arbitrária e autoritária. Em outras palavras, o que Cancelli tenta demonstrar é que a Polícia se encontrava a serviço da ideologia autoritária que fundamentava o regime não somente por uma questão de hierarquia institucional. Mas por que apoiava, enquanto instituição, tal projeto. No entanto, considerando as reflexões feitas acerca do expediente da instituição policial, cabe refletir se os agentes policiais (investigadores, delegados, peritos, médicos) possuíam profunda consciência deste.

Como já mencionado acima, para alguns historiadores, inclusive Elizabeth Cancelli, as bases do regime autoritário e ditatorial do Estado Novo começam a ser delineadas em 1930 com a ascensão ao poder dos “revolucionários”. Dessa forma, para a historiadora a centralização e a burocratização da máquina estatal foram processos que iniciaram a transformação do Estado brasileiro de liberal para um Estado de massas.

A fim de que esta transformação se efetivasse, o Estado tinha como objetivos promover a homogeneização das massas, construir e disseminar o sentimento de identidade nacional e construir o cidadão brasileiro. Nesse sentido, caberia a Polícia

¹⁷⁰ Cancelli, Elizabeth. “*O mundo da violência: a polícia na Era Vargas*” – Brasília: Editora Universidade de Brasília, p. 49.

auxiliar o Estado na construção de uma nação grande e coesa, exercendo a ordenação social, disciplinando e controlando o cotidiano do trabalhador e da sociedade, e uniformizando parâmetros de comportamento e sentimento dos indivíduos. Além disso, também caberia a instituição imunizar a sociedade dos considerados “inimigos da pátria” (comunistas, liberais, estrangeiros, vadios, mendigos, entre outros)¹⁷¹.

A fim de assumir os diversos ofícios listados acima exigidos pelo novo projeto político brasileiro, a Polícia do Distrito Federal precisava passar por uma reformulação e uma reestruturação. Esses processos foram iniciados pelo médico Batista Luzardo¹⁷², o primeiro Chefe de Polícia do pós-30.

Luzardo assumiu a Chefia de Polícia em 4 de novembro de 1930 e sua gestão durou até 1932. Suas medidas promoveram uma verdadeira renovação dos quadros da instituição e tinham como objetivo tornar a instituição mais moderna, atualizada e mais técnica. Foram recompostos os delegados auxiliares e boa parte dos 31 delegados distritais foram afastados em virtude de irregularidades ou do uso indevido da violência. O médico também reorganizou o Gabinete de Identificações através da instalação do Laboratório de Antropologia Criminal. De acordo com Cancelli, esse Laboratório promoveu diversas pesquisas sobre o biótipo de negros e homossexuais criminosos e de prostitutas ganharam visibilidade¹⁷³. Considerando que na década de 1930, a Polícia Civil já possuía caráter investigativo e criminalístico, esse dado nos indica uma profunda preocupação desta instituição com esses grupos sociais e da relação destes com atos criminosos.

Com a saída de Batista Luzardo, João Alberto Lins de Barros assumiu o cargo de Chefia, onde se manteve de 1932 a abril de 1933. Em sua gestão foi criada a Polícia Especial, uma unidade de choque da Polícia Civil. A Polícia Especial era o braço armado da Delegacia de Ordem Política e Social¹⁷⁴, atuava em momentos críticos buscando manter e estabelecer a ordem. Teve importante atuação, por exemplo, na repressão do movimento integralista de 1938.

¹⁷¹ Cancelli, Elizabeth. “*O mundo da violência: A Polícia na Era Vargas*” – Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1993, p. 26-48.

¹⁷² Ver Fundação Getúlio Vargas, Dicionário histórico-bibliográfico brasileiro verbete João Batista Luzardo acessado em 17/01/2015 às 21:36.

¹⁷³ Cancelli, Elizabeth. “*O mundo da violência: a polícia na Era Vargas*” – Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1993, pp. 48-50.

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 66.

Ainda na gestão de Luzardo, o serviço policial do Distrito Federal sofreu alguns rearranjos estabelecidos pelo Decreto nº 22.332 de 10 de janeiro de 1933¹⁷⁵. Interessante lembrar que desde 1907 a instituição não passava por nenhuma reforma, o que pode ser um indicativo de que, durante 26 anos, a Polícia não tenha participado das preocupações estatais de forma efetiva. Tendo isso em vista, pode-se dizer que o Decreto nº 22.332 de 10 de janeiro de 1933 marca a retomada da reflexão a respeito das funções e ocupações da Polícia, assim como a retomada do esforço em estruturá-la e normatizá-la.

O decreto em questão determina que a Polícia do Distrito Federal “*continue sendo regida pelo decreto nº 1631 de 3 de janeiro de 1907, com as alterações estabelecidas no presente decreto, até que se faça definitiva reorganização judiciária do Distrito Federal*”. O documento decreta, também, que a Polícia Civil do Distrito Federal continue sendo administrativa e judiciária, e permaneça sob a superintendência geral do Ministro da Justiça e Negócios Interiores e sob a direção imediata do Chefe de Polícia.

O documento traz à luz a estrutura que a Polícia passa a possuir nesse período, assim como a sua composição no que tange os expedientes de cada área. Além disso, estabelece as funções de algumas diretorias e seções¹⁷⁶. A partir de 1933 a instituição passa a ter a seguinte organização: Chefatura de Polícia, Delegacias Auxiliares, Diretoria Geral do Expediente e Contabilidade, Diretoria Geral de Investigações (composta pelo Instituto de Investigação e Estatística Criminal, Instituto Médico Legal e pelo Gabinete de Pesquisas Científicas), Diretoria Geral de Publicidade, Comunicações e Transporte (composta pela censura teatral, pelos serviços de comunicações, de relação com os estados estrangeiros e biblioteca, de estatística e arquivo, de garagem, de oficina, de assistência policial e de tipografia de polícia), Inspetoria Geral de Polícia (composta pela Inspetoria da Guarda Civil, Inspetoria do Tráfego, Inspetoria de Polícia Marítima, pela Polícia Especial, pela Inspetoria dos Vigilantes Noturnos e pela Polícia do Cais do Porto), Delegacia Especial de Segurança Pública e Social e a Colônia Correccional dos Dois Rios.

¹⁷⁵Brasil. Decreto nº 22332 de 10 de Janeiro de 1933. Extraído de <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1930-1939/decreto-22332-10-janeiro-1933-501608-publicacaooriginal-1-pe.html> acessado em 18/01/2015 às 17:26.

¹⁷⁶ Importante frisar que na ausência das portarias e outros documentos de regimento interno da própria Polícia, os decretos-leis se tornam fonte de extrema importância, pois auxiliam na percepção das funções e limites da instituição policial como um todo e de algumas delegacias e seções em específico.

É decretada a manutenção de 30 distritos policiais, mas com um adendo: ficaria a critério do Chefe de Polícia alterar suas extensões de acordo com sua conveniência. A 4ª Delegacia Auxiliar é extinta¹⁷⁷ e a Delegacia Especial de Segurança Pública e Social, a DESPS, é criada. Segundo o documento, a DESPS seria “independente da polícia administrativa e judiciária” e teria regimento especial. A respeito das ocupações policiais, o documento decreta que os comissários ficam subordinados aos comissários inspetores e passam a ter a função de presidir auto de prisão em flagrante, excluindo a nota de culpa, que será dada pelo delegado do distrito ao qual este estiver subordinado.

Dois meses depois do referido decreto, em abril de 1933, Filinto Müller¹⁷⁸ assume a Chefia de Polícia. Sua gestão foi a mais longa do primeiro Governo Vargas, durando de abril de 1933 até julho de 1942. Foi também a gestão mais destacada pela historiografia, em virtude da implacável perseguição aos comunistas e aos integralistas – ambos identificados como “inimigos da Pátria” nesse momento – e da política de proibição da entrada de estrangeiros no Brasil - compreendidos como transportadores de ideologias potencialmente perigosas.

No caso deste trabalho, a gestão de Filinto Müller ganha destaque por três razões. Em primeiro lugar, por se tratar do momento em que a Polícia Civil passa por transformações relevantes que vão estabelecer a sua organização durante os anos do Estado Novo. A gestão de Müller foi a que se comprometeu de forma rigorosa com a estruturação e a especialização policial. Em segundo lugar, por se tratar de um período vastamente documentado. Uma das maiores dificuldades em possuir a Polícia como objeto de pesquisa e reflexão é o acesso a documentos que permitam descortinar e observar de perto o cotidiano institucional, como, por exemplo, portarias e regimentos internos.

A dificuldade de acesso à documentação policial abre portas para duas reflexões acerca do ofício do historiador e do seu trabalho com fontes. A primeira reflexão gira em torno da relação que o presente traça com o seu passado. Nesse contexto, a dificuldade em se ter acesso a determinados conjuntos documentais pode significar uma resistência social em se debater um tema específico ou mesmo um silêncio imposto por

¹⁷⁷ Ao ser extinta os crimes relacionados a vadiagem, homicídio e meretrício que eram de responsabilidade da 4ª Delegacia Auxiliar ficaram espalhados pelas outras três Delegacias Auxiliares que foram mantidas pelo decreto. Velasques, Muza Clara Chaves. “A Lapa Boêmia: um estudo sobre a sociedade carioca”. Niterói, 1944 (Dissertação de Mestrado), p. 77.

¹⁷⁸ Ver Dicionário histórico-biográfico brasileiro, Verbete Filinto Müller. Acessado em 17/01/2015.

algum grupo ou organização social a respeito de algum período histórico onde sua atuação foi contestada.

No caso específico deste trabalho, a dificuldade encontrada no acesso a fontes ligadas a instituição policial relaciona-se ao que destacam os pesquisadores André Rosemberg e Marcos Bretas: a histórica desconfiança com a qual a Polícia recebe a academia, seus estudos, interesses e questionamentos¹⁷⁹. No entanto, estes também nos elucidam sobre as razões desta resistência e dessa relação tensa:

[...] Para as polícias desde sua constituição informação é um dos bem mais valiosos, significa poder, e não deve ser visível para todos, afinal como afirma Brodeur a ‘ação policial é um objeto que opõe uma resistência deliberada ao projeto de conhecimento’. O segredo é a chave da investigação, mas é também um bom obstáculo contra demandas externas de um mundo visto como incapaz de compreender as filigranas das atividades [...]¹⁸⁰.

A terceira razão pela qual a gestão Filinto Müller ganha destaque relaciona-se, diretamente, com o objeto de pesquisa deste trabalho. De acordo com a antropóloga Yvonne Maggie é durante a Chefia de Müller que a Seção de Tóxicos, Entorpecentes e Mystificações é criada. Esta Seção, ligada a 1ª Delegacia Auxiliar, é responsável pela repressão, entre outros crimes, aos de curandeirismo, charlatanismo e a prática do espiritismo.

Nesse sentido, o “Arquivo Filinto Müller” presente no Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil – CPDOC/FGV – foi de extrema importância para se refletir acerca da Polícia Civil nas décadas de 1930 e 1940. No Arquivo em questão podem ser encontrados alguns documentos referentes à administração e à organização interna da instituição, tais como inquéritos, processos, radiogramas, informes a respeito dos vencimentos dos funcionários, reformas da Chefia de Polícia, cartas de agentes policiais ao Chefe de Polícia, entre outros.

Nesse conjunto documental nota-se nitidamente a profunda preocupação existente, por parte do Chefe de Polícia do Distrito Federal e dos Chefes de Polícia dos demais Estados brasileiros, com o combate aos “inimigos da Pátria” e a entrada de

¹⁷⁹ Bretas, Marcos; Rosemberg, André. “A História da Polícia no Brasil”. *Topoi*, v 14, n 26, jan/jul. 2013, p. 163. Disponível em: http://www.revistatopoi.org/numeros_anteriores/topoi26/TOPOI26_2013_TOPOI_26_E01.pdf acessado em 07/02/2015 às 18:55.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 164.

ideologias subversivas no Brasil¹⁸¹. Outra questão que pode ser observada é o caráter educador que a Polícia adquire durante a Gestão de Müller, promovendo a remessa de várias obras sobre os novos feitos do Estado e a construção da Nação¹⁸².

A preocupação com a especialização da Polícia e a qualificação de seus agentes sobressaem nos boletins informativos da Polícia – que especificam os expedientes das diretorias e secções internas, e detalham o cotidiano administrativo e burocrático destas -, radiogramas e cartas pessoais ao Chefe de Polícia.

Nessas cartas, não raramente, Müller era tratado com muita proximidade, respeito e reverência pelo incrível trabalho à frente da Chefia de Polícia. Associado a questão da especialização pode ser observada a questão da remuneração. Em alguns casos, alguns policiais questionam suas baixas remunerações tendo em vista a sua função dentro da corporação e sua qualificação. Ainda que estas cartas tenham a reivindicação como objetivo, seus autores parecem ter plena consciência de que estavam lidando com o braço direito de Getúlio Vargas e o mentor das ações repressivas do Governo.

Nas cartas pessoais ficam nítidos os conflitos internos da organização policial, ao mesmo tempo em que fica clara a autoridade de Filinto Müller. Ainda que alguns policiais não se sintam satisfeitos com repentinas mudanças de cargo ou mesmo pedidos de exonerações em virtude de algum rearranjo promovido pela Chefia, os descontentes recorrem a Müller raramente contestando suas ordens, mas apontando falhas e irregularidades nas práticas daquele policial por quem o reclamante foi substituído.

Nos inquéritos, podem ser observados os problemas enfrentados pela instituição em vias de construção e consolidação. São neles que aparecem as denúncias de corrupção e os pedidos de exoneração em virtude do comportamento inadequado de algum agente policial. Outra questão que emerge desses inquéritos são os pedidos de exoneração em virtude da falta de qualificação para exercer cargos policiais. Importante destacar novamente que desde o início do século XX a Polícia exigia requisitos para todos os seus cargos. No entanto, é importante frisar que essas denúncias são muito comuns em relação a investigadores e cargos de menor importância na hierarquia policial.

¹⁸¹ CPDOC/ FGV, Arquivo Filinto Müller, FM chp ad 1933.05.09.

¹⁸² CPDOC/ FGV, Arquivo Filinto Müller, FM chp sips Relatórios.

Retomando a questão das leis que estabeleceram as normas sob as quais a instituição policial se estruturou na década de 1930, é preciso destacar o decreto nº 24.531 de 2 de julho de 1934. Em seu início, o documento corrobora premissas estabelecidas em decretos anteriores. Dessa forma, a Polícia Civil continua sendo subordinada ao Ministério da Justiça e Negócios Interiores e comandada por um Chefe de Polícia. A instituição continua possuindo caráter administrativo e judiciário e possuía as seguintes incumbências: “*vigilância, proteger a sociedade, manter a ordem e tranquilidade públicas; assegurar os direitos individuais e auxiliar a execução dos atos e decisões da Justiça e da administração*”¹⁸³.

De uma forma geral, no que tange a organização policial, são conservadas as Diretorias e Inspetorias inauguradas no Decreto de 1933. A nomeação do cargo de Chefe de Polícia continua sob a responsabilidade do Presidente da República. Ou seja, ainda que a Polícia Civil estivesse subordinada ao Ministério da Justiça e Negócios Interiores, quem ainda detinha, na prática, poder sobre a mesma, era Getúlio Vargas. Os delegados auxiliares passam a ser nomeados a partir dos delegados distritais. A exigência do Bacharelado em Direito para cargos como delegados e comissários também não se altera.

A superioridade e a autonomia do Chefe de Polícia diante do restante da corporação ficam evidentes no parágrafo único do art. 29 que diz “*Por motivos de ordem pública, o Chefe de Policia poderá atribuir a Qualquer autoridade ou funcionário da Polícia funções não determinadas neste Regulamento*”¹⁸⁴. Ou seja, este tem total poder para deliberar e modificar as funções dos policiais, independente do previsto no presente regulamento. As atribuições do Chefe de Polícia também merecem certo destaque, já que, a partir de 1934, as suas atuações passam a ser exclusivamente administrativas e relacionadas à burocracia policial.

O referido decreto altera as funções das Delegacias Auxiliares da seguinte forma:

¹⁸³ Brasil. Decreto 24.531 de 2 de Julho de 1934 extraído de <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1930-1939/decreto-24531-2-julho-1934-498209-publicacaooriginal-1-pe.html> acessado em 03/02/2015 às 02:37.

¹⁸⁴ Decreto 24.531 de 2 de Julho de 1934 extraído de <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1930-1939/decreto-24531-2-julho-1934-498209-publicacaooriginal-1-pe.html> acessado em 03/02/2015 às 02:37.

Art. 33. Além dos deveres comuns, às Delegacias Auxiliares compete exclusivamente;

§ 1º À Primeira Delegacia Auxiliar:

I - Processar a cartomancia, mistificações, magias, exercício ilegal da medicina e todos os crimes contra a Saúde Pública.

II - Ter sob sua vigilância o meretrício, providenciando contra êle, sem prejuízo do processo judicial competente, da forma que julgar mais conveniente ao bem estar da população e da moralidade pública.

III - Reprimir e processar o proxenetismo e o caftismo.

§ 2º - À 2ª Delegacia Auxiliar:

I - Superintender o policiamento dos divertimentos, teatros e espetáculos públicos, não só quanto à ordem, como também em relação à segurança dos espectadores, de conformidade com o regulamento em vigor.

II - Proceder, trimestralmente, à correição em todos os os cartórios das delegacias distritais, apresentando um relatório ao Chefe de Polícia sobre o trabalho realizado.

§ 3º - À 3ª Delegacia Auxiliar:

I - Dirigir a fiscalização das casas de penhores, de acôrdo com o respectivo regulamento.

II - Processar, privativamente, delitos praticados em embarcações que se encontrem em aguas territoriais do Distrito Federal.

Aos delegados distritais ficam determinadas ações de caráter burocrático relacionadas de forma direta com a investigação criminal, como por exemplo, proceder inquéritos para averiguar crimes e contravenções, prender réus em flagrante, arbitrar fianças criminais, vigiar as prostitutas, garantir um correto encaminhamento dos mendigos e vadios para o destino conveniente, requisitar autópsias e exumações, entre outros.

Uma novidade dessa legislação consiste na apresentação minuciosa dos detalhes acerca da organização, função e estruturação de todas as Diretorias e Inspetorias existentes na Polícia Civil. Ou seja, neste decreto são abolidas as generalizações e a falta de detalhamento presente nos decretos anteriores. Assim, há uma delimitação clara e mais rígida das funções e das atribuições de cada cargo e cada seção da instituição.

Uma análise comparada de todos os decretos aqui destacados elucida a progressão da Polícia Civil rumo a uma rigorosa profissionalização e especialização. A Polícia ganha contornos técnicos bem claros e seu caráter investigativo se torna cada vez mais

evidente. Já a criação da Delegacia Especial de Segurança Política e Social traz à luz a faceta política da instituição.

Os periódicos da cidade do Rio de Janeiro ao longo das décadas de 1930 e 1940 reservavam considerável espaço para as notícias de caráter policial. Tanto narrativas e informes sobre crimes e criminosos, quanto notícias sobre o cotidiano policial (como por exemplo, informes sobre expedientes das delegacias auxiliares, detalhes sobre o Congresso de Polícia, pedidos de exonerações e lista de nomeação de delegados) eram comumente divulgados pela imprensa. Essa presença da vida policial nos periódicos pode elucidar um interesse por parte da sociedade em se atualizar sobre as ações da criminalidade e daqueles que a combatem. Ao passo que pode demonstrar um interesse, por parte dos meios de comunicação, em alertar a população sobre os perigos que certos contingentes sociais significavam para a sociedade.

Em 23 de Maio de 1933 é publicado no periódico “Diário da Noite” notícia com o seguinte título “Desvendam o futuro de todos. Mas não presentiram a chegada da polícia – Quatro ‘macumbeiros’ e um vendedor de ‘diamba’ presos em flagrante”¹⁸⁵. A notícia trazia a foto de Aline de Souza Guimarães, uma das envolvidas no flagrante policial. E começa, justamente, destacando a “Seção de Tóxicos e Mistificações” e a campanha feita pela mesma contra os praticantes da “macumba” e contra os vendedores de drogas e entorpecentes: “*Continua tenaz a campanha encetada pela secção de Tóxicos e Mystificações, chefiada pelo comissario inspector Doutor Péricles de Castro contra os macumbeiros e vendedores de tóxicos*”. A notícia também informa que a seção citada é subordinada à primeira delegacia auxiliar e enfatiza os esforços do Comissário inspetor Doutor Péricles de Castro na investigação que prendeu quatro “macumbeiros” e um vendedor de Diamba.

Os quatro macumbeiros foram presos em quatro situações distintas, mas semelhantes entre si. Aline de Souza Guimarães foi presa em flagrante, quando atendia, em sua residência – situada na Rua dos Arcos -, Isaura Marques. Isaura Marques queria que se companheiro retornasse para casa e se curar de fortes dores de cabeça que estava sentindo. Na casa de Aline foram apreendidos um saco de farinha de “mata-boi” e um quadro onde estavam fixados os preços cobrados pelos serviços.

¹⁸⁵ Desvendam o futuro de todos. Mas não presentiram a chegada da polícia – Quatro ‘macumbeiros’ e um vendedor de ‘diamba’ presos em flagrante. Diário da Noite [Rio de Janeiro], 23 de maio de 1933.

Também foram presos em flagrante, Ricardo Vieira de Azevedo e sua esposa, Olinda Vieira de Azevedo. O casal estava em sua casa, localizada na Rua Voluntários n. 40, iniciando uma “macumba” quando a Polícia chegou. Foram presos o casal e duas consulentes que lá estavam presentes, Maria de Aparecida e Maria da Glória. No entanto, o periódico deixa clara a presença de outras pessoas na residência. Na ocasião, foram apreendidos cachimbos, sacos de farinha amarela, búzios e outros artefatos não especificados.

Pedro da Silva, residente no Bairro do Engenho Novo, e Maria Augusta dos Santos, residente em São Januário, não foram presos em flagrante como os demais. Suas prisões foram fruto de profundas investigações que descobriram que ambos se tratavam de importantes e poderosos “macumbeiros” de suas vizinhanças. Como bons feiticeiros que eram, mesmo sem estar “trabalhando”, no momento da prisão, a Polícia encontrou, em posse dos mesmos, artefatos para a prática da magia negra.

A última prisão informada pelo periódico foi a do “preto velho” Pedro Geraldo dos Santos. Este foi preso em flagrante quando vendia certa quantidade de diamba, ou seja, maconha:

Finalmente, na rua do Proposito, na zona da Saude, foi effectuada a prisão do preto velho Pedro Geraldo dos Santos, quando oferecia ella, á venda, certa quantidade de ‘Diamba’. Levado para a Central de Polícia, foi Geraldo dos Santos autuado em flagrante.

Chama atenção a relação estabelecida pela notícia entre as religiões afro-brasileiras e o tráfico de drogas. Ao se referir a Geraldo dos Santos como “preto velho”, o periódico parece ter dois objetivos sutis: induzir o leitor a estabelecer uma relação entre negro e criminalidade, e enunciar alguns dos crimes ligados a esse grupo social. A antropóloga Yvonne Maggie em sua obra “Medo do Feitiço” ressalta a existência no imaginário coletivo a ideia de que o negro era afeito aos vícios.

Em seu trabalho, a antropóloga estuda uma periodização mais extensa que a proposta por este trabalho, no entanto, em um primeiro momento, ela estuda o período entre 1890 e 1945, destacando como marco inicial a promulgação da Constituição de 1890 e marco final o término da Ditadura do Estado Novo. O diálogo com as ideias

dessa autora é fundamental tendo em vista o pioneirismo de seu trabalho diante do tema da repressão policial as religiões afro-brasileiras.

A antropóloga apresenta um breve histórico acerca da evolução das instituições ligadas a repressão às religiões afro-brasileiras no período mencionado. Esse histórico pode ser dividido em dois momentos diferentes: de 1890 aos anos 1920, e de 1930 a 1945. De 1890 aos anos 1920, Maggie destaca uma série de iniciativas na área de Saúde Pública que tinham como objetivo sanear e higienizar o Distrito Federal. Essas iniciativas também ampliaram o debate sobre o controle as religiões de matriz africana.

A Constituição de 1890 aparece em uma perspectiva comparada com o Código Penal do mesmo ano. A partir dos artigos 156, 157 e 158 do Código Penal que criminalizavam de forma subjetiva as religiões de matriz africana, Maggie reflete a respeito da questão do discurso médico-sanitarista. Tendo em vista que esses crimes eram considerados crimes contra a Saúde Pública.

A fim de ilustrar a repressão às religiões através do discurso científico, a antropóloga cita o regulamento sanitário e as seguintes leis relacionadas à questão da Saúde Pública: o decreto nº 1.151 de 5 de Janeiro de 1904 que reorganizava os Serviços de Higiene Administrativa da União e possibilitou o “Bota Abaixo”, a criação do Serviço de Fiscalização do Exercício da Medicina e da Farmácia e a criação do Departamento Nacional de Saúde Pública (DNSP) através do decreto nº 3.987 de 2 de Janeiro de 1920 ¹⁸⁶.

O período conhecido como Era Vargas (1930-1945) emerge no estudo da antropóloga como um período onde as ações policiais frente à questão das religiões afro-brasileiras começam a ganhar espaço e visibilidade. O marco utilizado pela antropóloga como fundador desse novo momento é o relatório do Chefe da Polícia Federal do ano de 1927. Este relatório elucida as inquietações do Comando Policial em relação às religiões em questão e estabelece uma Campanha a fim de combatê-las confiada ao Delegado Augusto Mendes. Com o auxílio desse documento, Maggie apresenta a “Era Vargas” como um período de atuação policial mais incisiva na construção de iniciativas para tornar a repressão às religiões de matriz afro-brasileira mais eficaz.

¹⁸⁶ Maggie, Yvonne. *“Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil”*. Tese [Doutorado em Antropologia Social] – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1988, p. 26.

Alguns pontos deste relatório merecem atenção e realce por se tratar de uma fonte profundamente elucidativa. Primeiramente, o documento responsabiliza a própria Polícia pela presença e disseminação de religiões como Umbanda e Candomblé no meio social. Classifica a Polícia, no que tange ao combate a tais práticas, como indiferente. Também sublinha a liberdade dada pelas leis brasileiras como a culpada pela liberdade de costumes que cria um terreno fértil para a frutificação de qualquer tipo de pensamento religioso, inclusive o ocultismo¹⁸⁷.

Prova dessa permissividade com tais religiões seriam as propagandas de cartomantes, videntes e ocultistas que preenchiam os jornais do Distrito Federal. Esses anúncios deixavam claro que alguma providência em relação ao baixo espiritismo deveria ser tomada, tendo em vista que este era, na opinião do Chefe da Polícia Federal, o terceiro causador de danos mentais no Brasil perdendo, apenas, para a Sífilis e o Álcool. Por fim, ele reitera a necessidade de se criar mecanismos para regular os falsos e baixos espíritas¹⁸⁸.

Segundo Maggie esse relatório inaugura a Comissão do Delegado Augusto Mattos Mendes para a repressão ao Baixo Espiritismo e ao Curandeirismo com atuação expandida para todo o Distrito Federal. Com a criação da Comissão, os centros passam a ser controlados de perto pela Polícia Civil até que, a partir de 1934, o controle dessas instituições religiosas é confiado a 1ª Delegacia Auxiliar. Três anos mais tarde, subordinada a essa Delegacia, a Seção de Tóxicos e Mistificações é criada a fim de tornar a repressão mais organizada e especializada. A criação dessa Seção, de acordo com a autora, fomenta um debate sobre a modificação dos mecanismos reguladores das acusações de feiticeiros.

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

¹⁸⁷ Ibidem, p. 26.

¹⁸⁸ Ibidem, p. 26-27.

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

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

Apesar de todas as exigências e registros, os centros só conseguiriam permissão para funcionar, após a análise do processo do registro pelo Chefe de Polícia. A partir de alguns dados apresentados pela antropóloga Yvonne Maggie e pelo periódico “Diário da Noite” observa-se que nas décadas de 1930 e 1940 a questão da repressão às práticas religiosas negras era tão importante que uma das Delegacias Auxiliares existentes se dedicava a cuidar desses tipos de crimes. Como exposto acima, a Delegacia em questão era a Primeira Delegacia Auxiliar. Tendo isso em mente, se faz necessário retomar algumas questões abordadas neste trabalho relacionadas à organização da instituição policial.

A notícia do periódico “Diário da Noite” citada acima e as informações presentes nos Decretos chamam atenção para a Primeira Delegacia Auxiliar e sua data de criação. Ainda que não se possa definir certamente qual é a data de sua criação, essas fontes nos levam a deduzir que esta é anterior a essa data. A notícia do “Diário da Noite” também elucida a existência da Seção de Tóxicos e Mistificações já no ano de 1933. No entanto, ainda nos conduzem a concordar a antropóloga Yvonne Maggie em considerar que a virada da década de 1920 para a década de 1930 expressou, de forma ampla a preocupação de vários setores sociais com o combate as práticas religiosas afro-brasileiras: a medicina, o judiciário e a instituição policial¹⁸⁹.

¹⁸⁹ MAGGIE, op. cit., pp. 21 – 34.

No “Almanak Administrativo, Mercantil e Industrial do Rio de Janeiro”¹⁹⁰, o Almanak Laemmert, encontram-se algumas informações que podem preencher pequenas lacunas deixadas pelos Decretos ou que podem complementá-los. O Almanak se tratava de uma obra estatística que possuía informações gerais acerca das instituições da administração pública. O primeiro registro da Primeira Delegacia Auxiliar presente no Almanaque é de 1893. Um ano depois do decreto de 1892 que instituía a existência de dois delegados auxiliares. O Almanaque informa a existência da Primeira e Segunda Delegacias Auxiliares, situadas na Rua do Lavradio, número 88 e 90, com o expediente de, apenas, um delegado, um escrivão e um escrevente.

Em 1900, o almanaque menciona a lei n. 678 de 28 de outubro de 1899 que em seu Art. 7º cria mais uma Delegacia Auxiliar no Distrito Federal. Dessa forma, no decreto de 1900 já consta o acréscimo de mais uma Delegacia e no caso do almanaque esse dado é registrado no ano de 1901. Outro dado publicado que merece destaque é a mudança de endereço das Delegacias Auxiliares. Até 1910, estas estavam localizadas na Rua do Lavradio, 88 e 90. A partir de 1911 as Delegacias passam a funcionar no Palácio da Polícia, localizado na Rua da Relação, 40. Até hoje, o Palácio abriga uma Delegacia e o Museu da Polícia Civil¹⁹¹.

No ano de 1928, o anuário registra a existência de mais uma Delegacia Auxiliar. Dessa forma, o Distrito Federal fica contemplado com os serviços de quatro delegacias auxiliares. Na edição de 1930, constam como resumo das atividades da Primeira Delegacia Auxiliar

Serviços policiaes, superintendencia da inspecção de vehiculos, segurança do transito publico, segurança do transito publico, e superintendencia das delegacias de 3ª entrancia, repressão dos jogos de azar, da vadiagem, e da inspecção das escolas de menores e colônias correcionaes ¹⁹².

Já a 2ª Delegacia Auxiliar se dedicaria as seguintes atividades: “*Expulsão de estrangeiros, diversão pública, superintendencia de delegacias de 2ª entrâncias e polícia de costumes*”. A 3ª Delegacia Auxiliar, segundo o anuário, teria as seguintes

¹⁹⁰ Hemeroteca digital da Fundação Biblioteca Nacional. Almanak Administrativo, Mercantil e Industrial do Rio de Janeiro. 1940-PR_SOR_00165_313394.

¹⁹¹ O Palácio encontra-se fechado para restauração estrutural do prédio sem previsão de reaberta.

¹⁹² Hemeroteca digital da Fundação Biblioteca Nacional. Almanak Administrativo, Mercantil e Industrial do Rio de Janeiro. 1940-PR_SOR_00165_313394.

funções: *“tem além de outras atribuições, a repressão do anarquismo, superintende a fiscalização da Polícia Marítima, das casas de empréstimos sobre penhores e das delegacias da 1ª entrância”*.

No ano de 1934, o anuário registra dois Serviços de Repressão subordinados à Primeira Delegacia Auxiliar. O primeiro é o Serviço de Repressão ao Meretrício e ao Lenocínio. E o segundo é o Serviço de Repressão aos Tóxicos e Mistificações. Chefiado, naquele momento, pelo Comissário Milton de Oliveira Sucupira. Essa informação vai em encontro aos dados observados nos periódicos supracitados.

Tanto o Almanak Lammert quanto notícias em periódicos como “Diário da Noite”, “Correio da Manhã”, “Gazeta de Notícias” nos trazem uma possibilidade relevante para a pesquisa aqui apresentada: a de que a Polícia Civil do Distrito Federal tenha incorporado a repressão às religiões afro-brasileiras à sua estrutura no início da década de 1930. Consideramos neste trabalho que a criação da Seção de Tóxicos e Mystificações foi emblemática para a Polícia Civil. Expressa por um lado, a preocupação que esta instituição possuía nesse período com o tráfico de drogas e as práticas religiosas destacadas, assim como, expressa que a possível recorrência das práticas desses crimes na sociedade brasileira.

2.4 As balizas da repressão: os códigos penais de 1890 e 1942

As religiões de matriz afro-brasileira amargam séculos de marginalização e perseguição na sociedade brasileira. Engana-se quem pensa que esta realidade se concentrou ou existiu, apenas, em um período histórico. A rejeição a essas práticas é antiga e data dos tempos coloniais. Nesse momento, as religiões de matriz afro-brasileira, ainda em processo de constituição, eram reprimidas através de duas frentes diferentes: através da legislação portuguesa e da Igreja Católica.

As religiões de matriz afro-brasileira eram consideradas feitiçaria pelo Tribunal da Santa Inquisição. A feitiçaria era, juntamente com o protestantismo e o judaísmo, considerada heresia e “crime contra a fé”. Essas três práticas eram perigosas, pois colocavam em risco a hegemonia da Igreja Católica e a prevalência de seus dogmas. No caso específico da feitiçaria, outro perigo o circundava: o poder que residia nas ações do

feiticeiro. Este personagem seria capaz de intervir em diversas situações e revertê-las a favor de quem solicitava o auxílio:

Assuntos amorosos (v.g. feiticeiros para o domínio e recuperação dos amantes ou maridos); problemas de saúde (curas mágicas e recurso à farmacopeia tradicional); aspirações sociais (obtenção mágica das boas graças dos senhores; adivinhação da sorte dos casamentos; conhecimento do paradeiro de um parente desaparecido); problemas econômicos (feitiços para melhorar as vendas; adivinhação da sorte dos negócios; recuperação de dívidas; conhecimento do paradeiro de objetos; animais e escravos perdidos); demandas judiciais (inclinação mágica da vontade dos juízes) .

A legislação portuguesa do século XVII – que era exatamente a mesma que vigorava em terras coloniais - também se apresentava muito severa com a feitiçaria e seus praticantes. As “Ordenações Filipinas” foi a primeira legislação que vigorou efetivamente no Brasil, tendo em vista que as legislações anteriores – as Ordenações Afonsinas e Manuelinas – não foram implantadas na prática. Elas vigoraram por mais de dois séculos no Brasil, de 1603 até sua substituição pelo Código Criminal de 1830.

Segundo as Ordenações, era considerado crime as seguintes práticas e ações:

E isso mesmo (6), qualquer pessoa que em circulo, ou fóra d'elle, ou em encruzilhada invocar spiritos diabolicos (7) , ou der a alguma pessoa a comer ou a beber qualquer cousa para querer bem, ou mal a outrem, ou outrem a elle, mora por isso morte natural (8) [...]

Outrosi não seja uma pessoa ousada que para adivinhar lace sortes, nem varas para achar tesouro (9), nem veja em agoa (1), crystal (2), spelho (3), spada (4) ou qualquer outra cousa fuzente, nem em spadoa de carneiro, nem faça para adivinhar figuras, ou imagens alguma de metal, nem de qualquer outra cousa (...).

A legislação portuguesa estabelecia, assim, uma pena relativamente severa para os crimes de feitiçaria: a morte natural. O rigor das leis portuguesas é destacado por Batista Pereira. Segundo o jurista, as Ordenações Filipinas

[...] era um misto de despotismos e beatice, uma legislação híbrida e feroz, inspirada em falsas ideias religiosas e políticas, que, invadindo as fronteiras da jurisdição divina, confundia o crime com o pecado e absorvia o indivíduo no Estado fazendo dele um instrumento (...).

Aníbal Bruno enfatiza a falta de critério da legislação portuguesa ao usar a pena de morte para vários crimes de natureza totalmente distinta entre si. Para ele o objetivo final do Estado português era exercer o controle social a partir do terror:

[...] Baseada na intimidação pelo terror, como era naqueles tempos, distinguiam-se Filipinas pela dureza das punições, pela frequência com que era aplicável a pena de morte e pela maneira de executá-la [...] A pena de morte era, por assim dizer, a pena dos hereges, dos feiticeiros, dos moedeiros falsos, dos pederastas, do infiel [...].

A classificação das religiões de matriz afro-brasileira enquanto práticas de magia e feitiçaria fomentou um imaginário negativo sobre as mesmas. Infelizmente, esse imaginário se perpetua em nossa sociedade até os dias atuais. Ou seja, estas, desde o momento em que se constituíam, foram relacionadas ao mal, ao perigoso, ao diabólico, ao nocivo e ao demoníaco.

O início do século XIX traz algumas transformações políticas, econômicas e sociais como resultado da proclamação da Independência, em 1822. No entanto, o que parecia ser uma oportunidade para uma alteração da legislação acerca do tema da religião, não o foi. Na prática, a legislação – agora genuinamente brasileira – continuou em defesa da hegemonia dos dogmas da Igreja Católica. Dentro desse contexto, a religiosidade negra continuou a ser não tolerada, reprimida e compreendida como feitiçaria, no sentido de prática ilusória e de causadora de malefícios.

Tanto a Constituição de 1824 e o Código Criminal de 1830 expressavam a criminalização, a intolerância, e a marginalização das religiões afro-brasileiras. Com a Independência, uma nova Constituição foi promulgada a fim de organizar e estruturar a nação recém-nascida, assim como estabelecer efetivamente a independência política e econômica de Portugal e inaugurar o Império brasileiro.

A constituição possuía uma forte inspiração iluminista e era marcada pelo seu caráter liberal. Em seu início sob o Título 1º “Do império do Brazil, seu Territorio, Governo, Dynastia e Religião”, a Constituição estabelecia, no Art. 5, o catolicismo como a religião oficial do Império: “A Religião Catholica Apostolica Romana continuará a ser a Religião do Império. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto domestico, ou particular em casa para isso destinadas, sem fórma alguma exterior do Templo”.

A determinação do Catolicismo como religião oficial do Império brasileiro chama atenção para a relação existente entre Estado e Igreja Católica. Essa relação vai se tornando cada vez mais clara e indubitável ao longo dos demais artigos do documento. Um deles, o Art. 95 refere-se aos indivíduos elegíveis para o cargo de deputado. Esse artigo institui que apenas indivíduos que professavam a fé católica poderiam ser eleitos como deputados. Já nos Art. 103, 106 e 141, observa-se que todos os indivíduos que ocupavam cargos políticos (senadores, deputados, Imperador) tinham que jurar agir em prol da manutenção da fé católica. Assim, chega-se a conclusão de que o Império brasileiro se mantém católico em sua essência e se compromete em honrar sempre, e em primeiro lugar, o compromisso firmado com a Igreja desde tempos coloniais.

Ainda sobre o Art. 5 é importante frisar que a garantia a liberdade de culto, ou seja, a garantia de que todas as práticas religiosas poderiam ser praticadas e exercidas dentro do território nacional encontrava-se em sintonia com o caráter liberal desta Constituição. Nesse sentido, o Estado se colocava em defesa das liberdades individuais dos cidadãos brasileiros. No entanto, ao instituir que estas práticas religiosas não poderiam ser exercidas no âmbito público, apenas no âmbito privado, doméstico, a Constituição parece ter como objetivo esconder e ocultar essas demais experiências religiosas, as impedindo de vivenciar a força advinda de uma celebração coletiva.

O Art. 179 da referida Constituição é o que expressa de forma mais nítida o caráter liberal da Constituição de 1824. Nesse artigo ficava estabelecido que a Constituição fosse o documento que garantia a inviolabilidade dos direitos civis e políticos dos cidadãos brasileiros. O Artigo também anuncia que os direitos citados acima têm por base a liberdade, a segurança individual e a propriedade. Um dos complementos deste artigo dedica-se a ordenação das religiões e das religiosidades praticadas no território brasileiro e possuía a seguinte redação: “Ninguém pôde ser perseguido por motivo de Religião, uma vez que respeite a do Estado, e não offenda a Moral Pública”.

Ou seja, o Estado impõe condições para respeitar a prática de outros tipos de religiosidades. O limite destas era a Igreja Católica e a Moral Pública, no entanto, a Constituição não especifica o que se considerava um desrespeito a Moral Pública, por exemplo, o que abria precedentes para ações como as registradas por João José Reis ao pesquisar registros policiais da Bahia do século XIX:

“[...] ‘Nessa mesma ocasião, na freguesia de Santana, foi preso o crioulo (preto nascido no Brasil) Francisco Antonio Rodrigues, o Vico Papai, segundo relatório policial porque ‘com embustes e superstições reúne em sua casa Africanos escravos para danças e [para] batuques com ofensa à moral pública’. Nem Amaro nem Vico Papai estavam liderando conspiração alguma, mas sim cultos da religião africana, o que não deixava de ser uma forma de rebeldia”.

O Código Criminal de 1830 instrumentalizava de forma mais direta a repressão às religiões de matriz afro-brasileira durante o século XIX. Este foi promulgado em 16 de Dezembro de 1830, tinha como inspiração os ideais iluministas orientadores dos processos revolucionários da Independência das Treze Colônias (1776) e da Revolução Francesa (1789). Se comparado as Ordenações Filipinas, o Código se caracterizava por uma suavização das penas, ou seja, a legislação mantinha o seu objetivo principal de controle e ordenação sociais, mas a forma com a qual se pretendia chegar a ele não passava pela indução do terror aos indivíduos.

O Código decretava na Parte Primeira “Dos Crimes, e das Penas” - Título I “Dos Crimes” - “Capítulo I “Dos Crimes e Criminosos”, no Art. 2º que era crime ou delito “Toda acção, ou omissão voluntaria contraia às Leis penaes”. Já o Art. 4º afirma ser crime: “A ameaça de fazer algum mal a alguém”. No Capítulo I “Offensas da religião, da moral, e dos bons costumes”, presente na quarta parte do Código, são especificados os crimes policiais. Nessa seção do Código, o Art. 276 faz referencia direta a questão da religião afirmando ser crime “*Celebrar em casa, ou edificio, que tenha alguma fórma exterior de Templo, ou publicamente em qualquer lugar, o culto de outra Religião, que não seja a do Estado*”, prevendo pena máxima de multa de doze mil réis.

O artigo citado anteriormente explicita a conexão entre a Constituição de 1824 e o Código Criminal do Império. Ambos consolidavam a dominação cultural e moral do Catolicismo na sociedade brasileira através do controle da disseminação de outras religiosidades e práticas religiosas, principalmente as de matriz africana. Importante se ter em mente, igualmente, que nesse período tanto as elites quanto as autoridades colocavam em prática o projeto civilizador da sociedade brasileira. Um processo que, obviamente, excluía negros (fossem eles escravos ou livres) e pobres. Nesse sentido, era de extrema importância extirpar a sociedade brasileira dos costumes de origem africana que se instalaram com a chegada dos escravos.

Para as autoridades políticas e policiais os costumes dos negros e de seus descendentes eram sinônimos de insubordinação e perigo de revolta. As práticas religiosas ganhavam uma atenção maior em virtude dos seus rituais. Estes momentos, onde havia a reunião dos indivíduos, eram potencialmente perigosos, pois era o espaço onde a insubordinação ou as ideias revoltosas poderiam surgir. Além disso, eram momentos que causavam desvios e alterações no cotidiano de trabalho.

De acordo com a historiadora Martha Abreu

as autoridades preocupavam com a tradição festiva, pois estas acarretavam ‘desperdícios sociais e humanos presentes nos divertimentos indevidos, posto que propiciadores do crime e da vadiagem; nos descuidos da cidade; nos perigos para a vida e para a segurança .

O processo civilizador posto em prática pelas elites brasileiras e pelas autoridades políticas possuía como objetivo a reestruturação e reorganização da sociedade brasileira aos moldes europeus. Nesse sentido, os traços culturais africanos se apresentavam como uma chaga na sociedade brasileira. Um marco de barbárie que impedia que o Brasil se tornasse uma nação civilizada. Considerando essa questão do processo civilizador das elites brasileiras, fica mais fácil compreender qual era a real orientação das balizas sociais instituídas pelo Estado através da Constituição de 1824 e as normas de conduta estabelecidas pelo Código Criminal de 1830.

Ao longo do século XIX, a sociedade brasileira passou por importantes transformações socioeconômicas. A escravidão continuava sendo o principal tipo de mão-de-obra que sustentava a economia e fundamentava as bases da sociedade brasileira. As relações tecidas no mundo do trabalho extrapolavam esse universo e fundamentavam as relações sociais como um todo, criando abismos entre escravizados e livres, negros e brancos, senhores e escravos. No entanto, as cidades cresciam e com elas surgiam novas formas de trabalho e novos grupos sociais. Aos poucos a escravidão foi tomando novos contornos e adaptações. Dentre estas pode-se citar o aparecimento do chamado “escravo de ganho”.

O historiador Luis Carlos Soares define essa modalidade laboral, enfatizando sua relação com o processo de urbanização do País. Segundo o mesmo, a escravidão de ganho era um “*regime de trabalho típico do ambiente urbano*”. Se adaptando as

transformações socioeconômicas, Soares destaca que esses escravos exerciam as seguintes atividades: “*comércio ambulante, pequeno comércio de lojas (quitandas), barbearias, transporte de cargas e passageiros, oficinas artesanais e manufaturas*” .

Ainda de acordo com Luis Carlos Soares, a escravidão de ganho possibilitou uma maior liberdade para os escravos. Tanto liberdade no sentido de locomoção quanto no sentido de autonomia sobre a atividade econômica que exerceria:

[...] Através deste regime de trabalho, os escravos tinham uma certa autonomia para buscar emprego ou executar as tarefas das quais eram encarregados, mas, por outro lado, tinham a obrigação de efetuar a seus senhores um pagamento diário ou semanal, em menor escala mensal, previamente fixado de acordo com o nível de especialização de cada cativo, sua capacidade física e destreza e as condições gerais de mercado na cidade.

No caso da Bahia do século XIX, essas transformações socioeconômicas catalisam os processos de enlace cultural entre negros africanos de diversos grupos e etnias. Esse enlace cultural vai coletivizando, cada vez mais, as práticas de matriz africana promovidas de forma mais particular, privada e escondida nas matas e florestas. Por outro lado, estas vão se popularizando e ganhando adeptos de vários segmentos sociais . Renato da Silveira, ao analisar a formação do primeiro Terreiro de Candomblé na Bahia demonstra como os calundus de várias nações foram se influenciando e se modificando até certa dominação jeje-nagô que originou o Candomblé.

Já Sérgio Vasconcelos destaca o papel das irmandades negras neste mesmo processo: “[...] *Como anteriormente foi visto, nos centros urbanos as confrarias religiosas foram lugares de articulação dos povos negros, nichos culturais de resistência e reelaboração cultural*” .

A Antropóloga Mariana Morais destaca o primeiro registro que se utiliza do termo “Candomblé” para determinar práticas religiosas africanas em terras brasileiras, especificamente na Bahia. O registro se trata de um inquérito policial sobre uma congregação liderada por um jovem escravo angola nas terras da fazenda Boa Vista. Nesse inquérito, Antônio aparece como o “*presidente dos candombléis*”. Essa organização que a expressão “presidente dos candombléis” subentende, se expressa nas ideias da própria antropóloga sobre a constituição dos candomblés:

[...] o culto reunia fragmentos de uma cultura religiosa que foram retomados e colocados em prática por pessoas carismáticas que atuavam de

forma independente, como no caso do calundu Luzia Pinta, mencionado na seção anterior. Passa-se assim para a formação das primeiras congregações religiosas de caráter familiar ou doméstico. Depois, observa-se a formação de congregações extrafamiliares, com estruturas hierárquicas e rituais próprios, que com o tempo ganham estabilidade e apresentam um calendário litúrgico que contempla o culto a uma pluralidade de divindades.

Além da constituição do Candomblé na Bahia - que começava a unir os negros e seus descendentes e a causar certo desconforto em uma parcela da sociedade - o século XIX traz outro evento que direciona os holofotes das autoridades para a questão das religiões de matriz africana. A Revolta dos Malês - ocorrida na Bahia em 1835 e promovida por negros islamizados - exigia a liberdade do contingente escravizado, incluindo a liberdade religiosa. Assim, dentro desse contexto, as religiões de matriz afro-brasileira passaram a ser fortemente perseguidas pelas autoridades em virtude de sua potencial periculosidade à ordem pública.

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

No entanto, ainda que de forma superficial, com a abolição da escravidão o negro passou a ter uma “mobilidade” social um pouco maior . Esta mobilidade não é entendida exatamente como uma oportunidade de ascensão social, mas sim, como a possibilidade de ocupar novas funções sociais e espaços físicos. Essa “mobilidade” abriu possibilidades para novas formas de sociabilidade e interação na sociedade brasileira, principalmente para o povo negro.

Dessa forma, pode-se concluir que a virada do século XIX para o século XX foi caracterizada pela abolição e teve como fruto o início do processo de industrialização brasileira, o crescimento das cidades, a ampliação das atividades econômicas, o surgimento das novas formas de trabalho e a liberdade de locomoção. Todo esse processo fomentou uma nova rede de relações sociais do povo negro . E as trocas ocasionadas por essas novas relações se expressariam na religiosidade negra.

É inserido neste contexto que sob o Decreto nº 847 de 11 de Outubro de 1890, o Governo Provisório instaurado após 1889, promulga o Código Criminal da República. Segundo Pierangeli, este Código foi considerado clássico e possuía fortes influências do Código italiano de 1889 – conhecido como Código Zanardelli – e do Código Argentino de 1886. As lacunas que este possuía tentaram ser preenchidas ao longo do seu período de vigência com a edição de várias leis e o decreto nº 22213 de 14 de Dezembro de 1932 que criava a Consolidação das Leis Penais.

No início do Código de 1890, o entendimento do conceito de crime é apresentado no Livro I “Dos Crimes e das Penas - Título I “Da aplicação e dos efeitos da lei penal”. No Art. 2º, o documento especifica: “A violação da lei penal consiste em acção ou omissão; constitui crime ou contravenção” .

As menções sobre as religiões de matriz africana são encontradas no Livro II “*Dos crimes em espécie*”, Título III “*Dos crimes a tranquilidade pública*”, Capítulo III “*Dos crimes contra a saúde pública*” do Código. Neste, as menções acerca das religiões de matriz africana se fazem presente de forma discreta de uma forma geral. Perceptível aos iniciados ou conhecedores daquelas. A menção mais explícita fica por conta do termo “*espiritismo*”.

O primeiro artigo que se dedica as práticas aqui analisadas é o Art. 156 que institui como crime “*exercer a medicina em qualquer dos ramos, a arte dentária ou a pharmacia; praticar a homeopathia, a dosimetria, o hypnotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos*”. A pena foi instituída em prisão de um a seis meses e multa de 100\$ a 500\$000. No caso destacado acima, o autor teria que cumprir as penas relacionadas ao crime em si e aos que se relacionassem a sua causa.

No Art. 157, pode-se observar uma menção mais explícita a determinadas práticas religiosas. Este institui como crime: “*Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de odio ou amor, inculcar cura de molestias curaveis e incuraveis, emfim, para fascinar e subjugar a credulidade publica*”. A pena para esse tipo de crime era a mesma estabelecida para o crime anterior: de um a seis meses de prisão e multa de 100\$ a 500\$000. No entanto, em caso da prática causar algum tipo de privação psíquica temporária ou permanente a pena se assevera: prisão por um a seis anos e multa de 200\$ a 500\$000. Além disso, o autor do

crime destacado acima teria que ficar o mesmo período da pena privado de praticar sua profissão.

O último artigo do Código Criminal de 1890 relacionado às religiões de matriz africana é o 158 que possui a seguinte redação: “*Ministrar, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo, e sob qualquer forma preparada, substancia de qualquer dos reinos da natureza, fazendo ou exercendo assim o officio do denominado curandeiro*”. Para este crime, a pena era de um a seis meses e multa de 100\$ a 500\$000. Em caso da substância administrada exercer privação ou alteração temporária ou permanente das faculdades psíquicas ou funções fisiológicas, ou mesmo alguma enfermidade, a pena é de um a seis meses e multa de 200\$ a 500\$000. Em caso de morte, a pena seria de 6 a 24 anos de prisão.

O último artigo do Código Criminal de 1890 relacionado às religiões de matriz africana é o 158 que possui a seguinte redação: “*Ministrar, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo, e sob qualquer forma preparada, substancia de qualquer dos reinos da natureza, fazendo ou exercendo assim o officio do denominado curandeiro*”. Para este crime, a pena era de um a seis meses e multa de 100\$ a 500\$000. Em caso da substância administrada exercer privação ou alteração temporária ou permanente das faculdades psíquicas ou funções fisiológicas, ou mesmo alguma enfermidade, a pena é de um a seis meses e multa de 200\$ a 500\$000. Em caso de morte, a pena seria de 6 a 24 anos de prisão.

Sem perder de vista a relação existente entre o direito constitucional e o direito penal, antes de destacar o Código Penal de 1940, se faz necessário destacarmos a Constituição de 1937. Esta concede plenos poderes ao Presidente da República e permite a intervenção deste nos seus Estados membros. A Constituição de 1937 teria criado uma nova ordem jurídico-política no Brasil que se assemelhava profundamente com a vigente em alguns Estados totalitários da Europa. De inspiração fascista, a Constituição de 1937 rompeu com a tradição liberal do Império - expressada na Constituição de 1824 – e com a tradição liberal republicana – expressada nas Constituições de 1891 e 1934.

Logo em seu início, a Constituição de 1937 busca traçar, em linhas gerais, a nova estrutura da República. Em “*Da Organização Nacional*”, no Art. 1º pode-se observar um dos alicerces da Ditadura do Estado Novo, a ideia do Estado enquanto única

instituição capaz de orientar os interesses da população e garantir o seu bem-estar: “*O Brasil é uma República. O poder político emana do povo e é exercido em nome dele e no interesse do seu bem-estar, da sua honra, da sua independência e da sua prosperidade*” .

Apesar de manter a disposição político-administrativa fundamentada no Federalismo, a nova Constituição garantia a livre intervenção do Governo Federal sobre os Estados. Assim, o Art. 9º possui a seguinte redação:

“O Governo federal intervirá nos Estados mediante a nomeação, pelo Presidente da República, de um interventor que assumirá no Estado as funções que, pela sua Constituição, competirem ao Poder Executivo, ou as que, de acordo com as conveniências e necessidades de cada caso lhe forem atribuídas pelo Presidente da República” .

Acerca da questão da religião, em “*Da Organização Nacional*” o documento promulga no Art. 32 que:

É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios:

- a) criar distinções entre brasileiros natos ou discriminações e desigualdades entre os Estados e os Municípios;
- b) estabelecer, subvencionar ou embaraçar o exercício de cultos religiosos;
- c) tributar bens, renda e serviço uns dos outros.

Parágrafo único – Os serviços públicos concedidos não gozam de isenção tributária, salvo a que lhes for outorgada, no interesse comum, por lei especial .

Em “*Dos direitos e garantias individuais*” o Art. 122 estabelece o que é assegurado aos brasileiros e estrangeiros em relação as suas liberdades individuais: “*A constituição assegura aos brasileiros e estrangeiros residentes no País o direito à liberdade, à segurança individual e à propriedade, nos termos seguintes: 1º) todos são iguais perante a lei*” .

Nesse artigo também é estabelecida a liberdade de culto e a secularidade dos cemitérios:

4º) todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum, as exigências da ordem pública e dos bons costumes;

5º) os cemitérios terão caráter secular e serão administrados pela autoridade municipal.

Considerando as diretrizes da Constituição de 1937, o Código Penal decretado em 7 de Dezembro de 1940 surgiu como instrumento de implantação da nova ordem estabelecida por aquela. Essa façanha do Direito penal fica explícita nas palavras de Francisco Munõz Conde ao afirmar que

a norma penal se converte em motivo determinante do comportamento dos cidadãos e constitui um fato integrador dos distintos grupos sociais, quando protege valores ou bens jurídicos fundamentais nos quais creem e participam uma ampla base de cidadãos. Neste sentido, a norma penal, pode ter inclusive, um efeito benéfico na eliminação da ‘marginalização’, quando manipulada para proteger interesses minoritários ou quando, através dela se priva os cidadãos de seus direitos fundamentais”.

O Código decretado em 1940 só entrou em vigor em 1 de Janeiro de 1942. Comparando este com o Código de 1890, observam-se algumas alterações na redação dos artigos que se dedicam a repressão às religiões de matriz afro-brasileira. No entanto, a permanência do charlatanismo, curandeirismo e exercício da medicina ilegal como crimes, indica que estas religiões continuavam a habitar de forma negativa o imaginário estatal e social.

No “*Título II – Do Crime*”, Art. 13: “*O resultado, de que depende a existência do crime, somente é imputável a quem lhe causa. Considera-se causa a ação ou omissão sem a qual o resultado não teria ocorrido*”. Os artigos que passam a tratar das questões relacionadas às religiões de matriz afro-brasileira são os 282, 283 e 284 inseridos no “*Capítulo VIII: Dos crimes contra a incolumidade pública*” - *Título III – “Dos crimes contra a saúde pública”*:

Exercício ilegal da medicina, arte dentária ou farmacêutica

Art. 282 – Exercer, ainda que a título gratuito, a profissão de médico, dentista ou farmacêutico, sem autorização legal ou excedendo-lhe os limites:

Pena – detenção, de seis meses a dois anos.

Charlatanismo

Art. 283 – Incucar ou anunciar por meio secreto ou infalível:

Pena: detenção de três meses a um ano, e multa.

Curandeirismo

Art. 283 – Exercer o curandeirismo:

I – prescrevendo, ministrando ou aplicando, habitualmente, qualquer substância;

II – usando gestos, palavras ou qualquer outro meio;

III – fazendo diagnósticos:

Pena – detenção, de seis meses a dois anos.

Parágrafo único – Se o crime é praticado mediante remuneração, o agente fica também sujeito à multa.

Se comparado ao Código de 1890, o Código de 1940 - no que concerne aos crimes de charlatanismo, medicina ilegal e curandeirismo, que fique claro – apresenta uma redação mais enxuta e objetiva, no entanto, se mantém classificados como crimes contra a saúde pública. No artigo 282, relacionado ao “*exercício ilegal da medicina, arte dentária ou farmacêutica*”, a homeopatia, a dosimetria, o hypnotismo e o magnetismo animal deixam de estar presentes como exercício da medicina ilegal na legislação.

Já no artigo 283, relacionado ao “charlatanismo” o texto é modificado quase que radicalmente. Somem da legislação as referências ao espiritismo, à magia e à cartomancia. Considera-se crime, apenas, decretar cura por meio infalível. Deixando subentendido que curar um enfermo sem dominar os saberes médicos seria impossível e uma forma de enganação. Por fim, no artigo 284 relacionado ao “curandeirismo” os elementos principais que se destacam no Código de 1890 se fazem presente. No entanto, a questão da alteração ou da privação das faculdades psíquicas não se fazem presentes.

Para a antropóloga Yvonne Maggie os Códigos são de extrema importância para o estudo da repressão policial às religiões de matriz afro-brasileira. No entanto, o que a antropóloga conclui da análise desses documentos não é exatamente a intenção do Estado em criminalizar essas práticas culturais. A antropóloga destaca os Códigos como uma forma do Estado lidar com a questão da feitiçaria e da magia na sociedade brasileira. Ao comparar os Códigos Penais brasileiros com outros tratamentos dados a estes elementos místicos por outros governos – principalmente os governos metropolitanos em relação as suas colônias -, a antropóloga demonstra que o Estado brasileiro acreditava no poder da feitiçaria, por isso agia buscando em reprimi-la.

Considerando o ponto de vista de Maggie, essa alteração dos Códigos ao longo dos anos parece apresentar uma gradativa descrença do Estado em relação ao poder da feitiçaria, da magia e do feiticeiro.

CAPÍTULO 3:
A REPRESSÃO POLICIAL ÀS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRO-BRASILEIRA

Não há pessoa que passe pelo Rio de Janeiro sem reparar nos despachos, velas e oferendas nas praias, cachoeiras e parques. As oferendas insistem em estar presentes, apesar de quase sempre feitas às escondidas. As mães não deixam os filhos pequenos mexerem naquelas coisas perigosas. Ninguém esquece o medo infantil ao ver vela, galinha preta, pele de cobra seca, alguidar com farofa, panos vermelhos e pretos, garrafas de cachaça na esquina de casa¹⁹³.

As palavras da antropóloga Yvonne Maggie iniciam sua tese de Doutorado escrita em 1988. No entanto, apesar de escritas há 27 anos, a atualidade delas é incontestável. Quem de nós nunca sentiu certo estranhamento diante de um despacho ou observou algum indivíduo agir de tal forma? As reações são as mais variadas, mas todas nos levam a crer que o medo e/ou incomodo causado por tais “macumbas” reside no desconhecimento a respeito das religiões afro-brasileiras e na crença em seus poderes mágicos, na crença de que esses objetos colocados nas encruzilhadas ou próximos às cachoeiras possam causar mal a quem se aproxime.

No entanto, apesar do temor à tais religiões, estas se fazem presentes na sociedade brasileira recorrentemente. Seja através da popularidade dessas práticas, fazendo com que todos nós tenhamos algum amigo, parente ou mesmo conhecido que seja parte do chamado “povo de santo”. Seja – como nos atenta o antropólogo Reginaldo Prandi ao expor sobre o Carnaval – através de uma figura representativa das religiões afro-brasileiras esvaziada de seu sentido religioso utilizada com o intuito, exclusivamente, estético¹⁹⁴.

Considerando a atualidade da questão da intolerância religiosa, se torna extremamente relevante a reflexão acerca da repressão policial às religiões afro-brasileira proposta por este terceiro capítulo. Desde os tempos coloniais, o Estado oficializou a intolerância às referidas religiões através da criminalização das mesmas e

¹⁹³ MAGGIE, op. cit., p.7.

¹⁹⁴ PRANDI, Reginaldo. “As religiões negras do Brasil”. Revista USP, São Paulo, dez./fev. 95-96, p. 68.

da repressão policial por elas sofridas. O caráter histórico dessa repressão é aqui resgatado. Posteriormente, analisa-se a Umbanda e o Candomblé inseridos no contexto das décadas de 1920 a 1940. Por fim, são analisados os processos criminais das décadas de 1930 e 1940 a fim de avaliar o cotidiano da repressão em tempos de Estado Novo.

3.1 A construção do universo religioso afro-brasileiro e a perseguição aos calundus

[...] É a batida do tambor, parece, que trama a teia desse sagrado que tem início com os calundus, no Brasil Colônia, e que ainda hoje louva Nossa Senhora do Rosário, no congado, evoca os orixás do candomblé e acompanha as cantigas da Umbanda[...] ¹⁹⁵.

A antropóloga Mariana Ramos de Moraes ao evocar a ancestralidade através da figura do tambor, apresenta a diversidade do universo religioso afro-brasileiro. Um universo que se inicia com os calundus, passava pelo congado, atravessa o candomblé e aporta na Umbanda.

A diversidade desse universo religioso afro-brasileiro remonta a tempos coloniais e, de certa forma, é fruto dos contatos ocorridos entre os diferentes sistemas culturais no momento da diáspora africana. Dessa forma, a diáspora africana reorganizou e rearranjou elementos e traços culturais de diferentes povos e etnias, produzindo, assim, novos sistemas culturais. Esses novos sistemas culturais eram constituídos por tradições e símbolos de origem africana, mas que uma vez rearranjados e misturados ganharam novos contornos e significados na sociedade brasileira:

A reformulação de crenças e práticas que foi originada do encontro de diferentes ‘nações’ que se misturavam ao mesmo tempo em que misturavam e permutavam lendas, rituais e divindades pelos diversos cantos do país, deu origem ao batuque do Sul, ao tambor no Norte, a umbanda no Sudeste, ao xangô em alguns estados no Nordeste e ao candomblé em tantos mais ¹⁹⁶.

¹⁹⁵ MORAIS, Mariana Ramos de. “Nas teias do sagrado: registros de religiosidade afro-brasileira em Belo Horizonte”. Belo Horizonte: Ed. Espaço Ampliar, 2010, p. 8.

¹⁹⁶ Ibidem, p. 1.

A pesquisadora Nágila Oliveira sublinha “*o fato da história da religiosidade afro-brasileira marcar um processo de construção de novas identidades, de novas formas de separação entre sagrado e profano, de novas bases de resistência, de novas artimanhas para a derrubada de barreiras sociais*”¹⁹⁷.

O médico e antropólogo Arthur Ramos frisa a entrelaçada teia cultural surgida do contato de diferentes etnias e povos africanos no Novo Mundo, e sugere que “*transportando as suas culturas para o Novo Mundo, os negros não as conservaram em estado puro (...)*”¹⁹⁸. Ao fenômeno de entrelaçamento dos sistemas culturais dos diversos povos africanos, Ramos dá o nome de “aculturação”. Aculturação seria “*o fato de duas ou mais culturas se porem em contato, tendendo a mais adiantada suplantar a mais atrasada*”¹⁹⁹. De acordo com Ramos, a “aculturação” é o fenômeno que pode ser observado no processo de constituição do folclore brasileiro e das religiões de matriz afro.

Dentro dessa perspectiva, Ramos afirma a inexistência de culturas negras puras no Novo Mundo. Ainda de acordo com o antropólogo, a condição que teria propiciado a mescla desses traços culturais foi a escravidão. A escravidão possibilitou uma radical transformação do comportamento social do negro e, por tal razão, se transmutou em “*um dos fatores que condicionaram a diluição das culturas negras, unificando-as num só denominador comum (...)*”²⁰⁰.

Uma das manifestações fruto desse processo de entrelaçamento entre culturas africanas das mais diversas origens foi o “Calundu”. Calundu é um termo angolano que foi comumente utilizado nos tempos coloniais em documentos da Santa Inquisição, dos arquivos públicos e documentos policiais para classificar práticas religiosas coletivas de matriz africana. O termo “batuque” também era utilizado como sinônimo de práticas religiosas africanas, no entanto, não era um termo tão singular quanto o primeiro, já que também podia significar tanto práticas religiosas quanto divertimentos seculares em geral. Em Minas Gerais, também foram encontrados registros de outra manifestação

¹⁹⁷ SANTOS, Nágila de Oliveira dos. “Do calundu colonial aos primeiros terreiros de candomblé no Brasil: de culto doméstico à organização político-social-religiosa”. Revista África e Africanidades. Ano 1- n. 1, 2008, p. 2.

¹⁹⁸ RAMOS, Artur. “As culturas negras no Novo Mundo”. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937, p. 52.

¹⁹⁹ ibidem, p. 53.

²⁰⁰ ibidem, p. 53.

religiosa de matriz africana - possivelmente originária do tronco iorubá - denominada “dança de Tunda” ou “acotundá”. Os registros datam de 1747 e a “dança de Tunda”, assim como o calundu, recebia as classificações, por parte dos documentos oficiais, de feitiçaria e superstição²⁰¹.

Assim, similarmente ao que foi destacado anteriormente a respeito da religiosidade afro-brasileira, é fortemente provável que durante os tempos coloniais, como fruto do fenômeno da escravidão, uma grande variedade de cultos e práticas mágico-religiosas de matriz africana pertencentes aos distintos troncos étnicos se fizeram presentes em terras brasileiras e estiveram em intensa convivência estabelecendo várias trocas. E parece óbvio afirmar que as autoridades não davam conta da diversidade dessas práticas, nem do contínuo processo de transformação pela qual passavam.

Para a historiadora Laura de Mello e Souza, é evidente que o termo calundu era um rótulo utilizado pelas instituições oficiais da colonização para classificar variadas práticas religiosas de origem africana:

a denominação calundu encobre práticas mágico-religiosas variadas, sempre envolvendo negros, frequentemente referidas a danças, batuques, ajuntamentos, mas, às vezes, denominando hábitos e usos que não pareciam ter qualquer articulação mais coerente a ponto de configurar um rito: fervedouros com ervas, oferendas de comida a ídolos, confecção de pequenos embrulhos com ossos, cabelos, unhas²⁰².

Possivelmente, essa variedade de práticas e elementos relacionados ao termo calundu era fruto da acepção ampla que este adquiriu no Brasil. Sendo um termo de origem banto, como já destacado acima, o significado original de “kalundu” é “obedecer um mandamento, realizar um culto, invocando os espíritos com dança e música”²⁰³. No entanto, no Brasil, o termo passa a significar “o que recebe o espírito, de referência ao

²⁰¹ REIS, João José. “Magia jeje na Bahia: a invasão do Calundu do Pasto, 1785”. Revista Brasileira de História, São Paulo, v. 8. N. 16, mar./ago. 1988, pp. 60-61.

²⁰² SOUZA, Laura de Mello e. “Revisitando o calundu”. In.: GORENSTEIN, Lina. CARNEIRO, Maria Lúcia Tucci (orgs.). “Ensaio sobre a intolerância: Inquisição marranismo e anti-semitismo”. São Paulo: Humanitas, FAPESP, 2002.

²⁰³ *ibidem*, p. 3.

aspecto carrancudo do rosto e comportamento dos possuídos em transe pela divindade”, tendo a ver, ainda, com mau-humor, amuo, zangado, agressivo²⁰⁴.

Isso remete a outra característica da prática destacada por Mello e Souza quando esta analisa o caso do calundu de Luiza Pinta, moradora da região próxima a Sabará, Minas Gerais. De acordo com o processo da referida calundunzeira, em determinado momento do ritual, Pinta ficava “como fora de seu juízo, por lhe vir na ocasião, a doença da sua terra, a que chamam calundus”²⁰⁵. Calundu, igualmente, significava “doença que Deus dá”, dessa forma, também faz menção a humores e ao sentimento de amuo.

A partir do caso específico de Luiza Pinta, Laura de Mello e Souza apresenta que tanto termo calundu pode se referir a uma série de atividades e práticas mágicas que articuladas compõe um ritual ou mesmo pode se referir ao dom, a virtude individual de praticar a adivinhação ou curar a doença inerente ao calundunzeiro. O calundu é, então, um termo com acepções diversas, seu real significado transcende as crenças e passa a determinar humores, a alma, a psique do indivíduo.

Assim como é de extrema importância frisar a pluralidade do termo “Calundu”, é importante sublinhar a existência de diversos Calundus pertencentes a diferentes troncos étnicos. Além disso, é necessário considerar, mais uma vez, a circulação de crenças e práticas religiosas no interior do sistema colonial e as trocas estabelecidas entre as mesmas. Assim, os calundus foram se sincretizando entre si e com outras religiões existentes na Colônia. Ainda que o antropólogo Renato da Silveira possa extrapolar a relação entre os Calundus e a Umbanda, suas ideias ilustram tanto as diversas origens africanas do Calundu quanto o processo de sincretismo religioso:

Desse lado do Atlântico, os calundus de diversas origens africanas, como a banta (das regiões ao Sul da África, como Angola, Congo Moçambique) e Jeje (da África Ocidental, atual República do Benin), por exemplo, acabaram aderindo ao Catolicismo. Já o sincretismo com os cultos ameríndios deu-se apenas com os bantos. Alguns, como o de Luzia Pinta, misturaram tradições africanas, católicas e indígenas no mesmo ritual, dando origem ao que se convencionou chamar umbanda²⁰⁶.

²⁰⁴ *ibidem*, pp. 3-4.

²⁰⁵ *ibidem*, p. 11.

²⁰⁶ Figueiredo, Luciano (org.). “Raízes africanas”. Rio de Janeiro: Sabin, 2006.

Para Silveira, o Calundu foi o ancestral do Candomblé e de outras religiões de matriz afro-brasileira, como a Umbanda por exemplo. O antropólogo estabelece essa relação de continuidade ao analisar o emblemático Terreiro Alê Axé Iyá Nassô, considerado o primeiro terreiro de Candomblé da Bahia. Para este, o Candomblé teria sido fruto dos processos de organização e urbanização dos calundus ao longo dos séculos. Ou seja, o Candomblé teria sido fruto de um processo no qual as práticas religiosas deixavam de ser familiares, domésticas e exercidas às escondidas nas matas e passam, aos poucos, a possuir um calendário de festas públicas.

O pesquisador Luiz Mott também tinha uma interpretação semelhante acerca dos Calundus. De acordo com o mesmo, o Calundu-angola teria sido cooptado pelo complexo religioso dos Orixás, se tornando “*matriz primordial dos rituais hoje denominados de Umbanda*”²⁰⁷. A historiadora Laura de Mello e Souza chama atenção para a complexidade da questão da religiosidade negra no mundo colonial brasileiro e o perigo em analisar esses traços e manifestações culturais a partir da perspectiva da continuidade. Essa perspectiva oculta questões importantes, tais como os diferentes contextos e as diversas conjunturas que se construíram ao longo do tempo, ou seja, desconsidera um dos elementos mais importantes da análise histórica, a transformação.

Valorizando a ideia da transformação, temos as ideias de João José Reis. O historiador baiano sublinha a importância dos longos séculos de “escravismo” e do “colonialismo” para as religiões africanas e afro-brasileiras. Para o historiador, essas práticas religiosas se mantêm vivas até os dias atuais pela sua capacidade de dialogar com as transformações sociais ocorridas ao longo tempo e pela sua capacidade de se resignificar e se reformular sempre que necessário.

O historiador também chama atenção para os perigos de se refletir, atualmente, sobre as religiosidades negras através de uma perspectiva histórica. Assim, ao analisar o “calundu” baiano, o historiador atenta para os riscos de anacronismos, ou seja, o risco de analisar a religiosidade negra construída em tempos coloniais a partir de informações etnográficas africanas mais recentes, sendo de extrema importância se ter em mente que

as aproximações são sempre tentativas, são adivinhações mesmo que bem informadas. Pois, provavelmente, o permanente e contínuo na religiosidade africana e da diáspora talvez sejam apenas algumas concepções básicas, a

²⁰⁷ MOTT, Luiz. “O Calundu angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739”. in Revista IAC, Ouro Preto, v. 2, n. 11 e 2/1994, p. 74.

respeito da relação de e entre as forças humanas e espirituais face a fenômenos corriqueiros ou extraordinários da vida individual ou coletiva, certos procedimentos rituais, o uso de um conjunto de objetos e símbolos de determinada espécie e, claro, um panteão mínimo de divindades próprias de determinadas áreas culturais. Enfim, o que se pode sugerir e inferir seriam estruturas simbólicas e rituais comuns, não detalhes²⁰⁸.

De acordo com Mello e Souza, os documentos produzidos no século XVII – aproximadamente no ano de 1685 - registravam, igualmente, a periculosidade de se abrir brechas para o exercício do calundu pelos negros. Sua prática era considerada crime de heresia e feitiçaria pela Igreja Católica e a orientação era para que o calundu fosse fortemente reprimido²⁰⁹. Ao analisar a repressão ao Calundu do Pasto de Cachoeira, na Bahia - através de uma devassa civil ocorrida em 1785 -, João José Reis destaca a relação feita pelas autoridades entre religião negra e revolta: “*Nada é dito explicitamente no documento, mas religião negra e resistência (inclusive revoltas) eram frequentemente vistas em combinação pelas autoridades e senhores de escravos*”²¹⁰.

Essas práticas religiosas de matriz africana possuíam, em geral, um forte simbolismo ancestral de acordo com as ideias dos historiadores Laura de Mello e Souza e João José Reis. Souza, parafraseando as ideias do antropólogo Roger Bastide, elucida que houve um esforço por parte dos africanos, e de seus descendentes, em manter os valores vitais de seus antepassados em terras brasileiras e em reconstituí-los através de estruturas como os calundus ou mesmo os quilombos. Já Reis destaca a importância da religiosidade africana no contexto realçado acima:

Na diáspora, o espaço geográfico que representava a África nativa e seus conteúdos, foi transferido para os locais onde foram levantadas casas, templos ou quartos em cujos recintos se ‘plantaram’, junto com os elementos e símbolos materiais, nos lugares de adoração, os poderes dos antepassados e das entidades sobrenaturais, que garantiriam, não só a continuidade da existência, mas uma forma de viver²¹¹.

Os calundus e os candomblés desde seu início possuíam a função simbólica específica de conceder aos seus membros um sentido para a vida e para os sofrimentos

²⁰⁸ REIS, op. cit., p. 59.

²⁰⁹ SOUZA, op. cit.

²¹⁰ REIS, op. cit, p. 63.

²¹¹ REIS apud Juana Elbein e Deoscoredes dos Santos, “Religion y cultura negra”, in. M. Moreno Fraginals (org.), *Africa en America Latina* (Mexico, siglo XXI, UNESCO, 1977), p. 115.

causados por ela. Além disso, essas práticas forneciam a esses indivíduos um sentimento de proteção, segurança e estabilidade diante do cotidiano inconstante da escravidão. Por outro lado, Reis nos atenta que a própria realidade da escravidão não permitiu que os símbolos e as estruturas culturais africanas fossem fielmente reproduzidas em terras brasileiras, apresentando algumas adaptações à realidade e ao cotidiano do negro escravo. Aliás, uma das grandes características da cultura escrava, que também se trata de uma das grandes características das culturas negras é

a sua maleabilidade, sua capacidade de mudança e adaptação, sua constante reinvenção das tradições. E isto no caso da Bahia e de outros centros do escravismo foi ainda mais forte em virtude das constantes novas levadas de escravos de grupos étnicos muitas vezes diversos das levadas anteriores, que imprimiam novas direções ao desenvolvimento da cultura afro-brasileira²¹².

De acordo com a antropóloga Mariana Ramos, foram trazidos para o Brasil negros advindos, principalmente, de duas áreas do continente africano. Da região localizada abaixo da linha do Equador vieram os bantos e da região que vai do Senegal à Nigéria, no Golfo do Benin, vieram os iorubás. Foram escravos desses dois grandes grupos culturais, principalmente, que se estabeleceram em terras brasileiras e buscaram reconstruir estruturas simbólicas e sociais que se assemelhavam com as estruturas consolidadas em suas terras de origem²¹³.

O pensamento mágico era o elemento fundamental do calundu e, posteriormente, das demais religiões de matriz africana. A magia era um importante elemento regulador das relações sociais e de poder na África. O feiticeiro tinha o poder de “enfeitiçar” as pessoas e/ou curá-las. Tanto na África quanto na diáspora, o feiticeiro era temido pelos demais e possuía um status social diferente. Segundo Reis, muitos escravos quando de seu traslado pelo Atlântico para o “Novo Mundo” acreditavam que os homens brancos eram poderosos feiticeiros e que ao chegarem em seu destino seriam recebidos por “*homens terríveis que lhe comeriam os corpos para se apossarem de suas almas*”²¹⁴. Já em 1827, no Recôncavo baiano, escravos mataram um feitor sob a acusação de feitiçaria²¹⁵. Esses dois casos elucidam o espaço ocupado pela magia nas mentes e no imaginário dos negros africanos e dos negros e mulatos brasileiros. Ou seja, a magia era

²¹² REIS, op. cit. pp. 59-60.

²¹³ MORAIS, op. cit., p. 34.

²¹⁴ REIS, op. cit, p. 74.

²¹⁵ Ibidem, 74.

a forma com a qual esses homens lidavam com o mundo exterior e os pressupostos a partir dos quais este era explicado.

A questão da existência de diferentes calundus relacionados aos diferentes troncos étnicos africanos se torna evidente a partir de uma reflexão comparativa entre os casos de calundu analisados por Mello e Souza em Minas Gerais e do caso do calundu do Pasto de Cachoeira, da Bahia, analisado por Reis. Dentre os 32 casos analisados pela historiadora, entre os anos de 1734 e 1782, dois recebem destaque especial: o calundu de Luzia Pinta e o do casal Ivo Lopes e Maria Cardoso. Comparando os três casos, o que se torna evidente é o fato de que tanto os rituais quanto os objetos utilizados nos mesmos pelos calundunzeiros divergiam entre si.

No caso do calundu “jeje” de Sebastião da Guerra, analisado por Reis, a invasão à casa do *vodunô*, ou seja, do líder daquele calundu e famoso “curador de feitiços”, não se deu enquanto ocorria um ritual. Dessa forma, a devassa civil analisada pelo historiador, tem sua consistência sobre o cotidiano daquela casa nos depoimentos das testemunhas. Segundo uma delas, “*se ajuntavam negros e negras aos quais não conhece, que todos armavam uma dança dentro da dita casa e cantavam língua de jeje, e tocavam instrumento de um ferrinho, e lugar de tabaque na boca de um pote tocavam e era público que a dita dança era de calundus*”²¹⁶. Dentre os objetos encontrados na casa, quando da invasão, estavam uma “flecha” adornada com penas, bolos de cera da terra encravados com feijão e arroz, garrafa de aguardente, búzios, moedas, quartinhas com ervas e poções, cabaças com pedrinhas, folhinhas, unguentos.

No caso do calundu “banto” de Luzia Pinta, o processo do Juízo Eclesiástico do Bispado de Mariana registra com riqueza de detalhes o ritual efetuado pela calundunzeira. Ao longo deste, Pinta usava uma “grinalda de penas” e segurava “um instrumento de ferro na mão, pela forma de cutelo ou alfanje”. Acompanhada por pessoas que cantavam e dançavam por cerca de duas horas até a sua obsessão. Apenas nesse estado, a sacerdotisa efetuava a cura de doentes através de um laço que enrolava no braço dos doentes para que estes se protegessem dos feitiços e lhe citando beberagens à base de ervas. Luzia Pinta também limpava os doentes dos feitiços com várias ervas²¹⁷.

²¹⁶ Ibidem, pp. 70-71.

²¹⁷ SOUZA, op. cit., pp. 9 – 10.

Já, no caso do casal de negros Ivo Lopes e Maria Cardoso, caía sobre eles a acusação de serem “feiticeiros e adivinhadores”. Relatos de testemunhas davam conta de que a casa do casal estava sempre repleta de enfermos para curá-los por meios supersticiosos. A fim de saber se os enfermos possuíam algum feitiço, “*pegavam pena de galinha branca e com elas esgravatavam os ouvidos, e depois a metiam em uma cabacinha, de tamanho de um ovo, e logo faziam no chão uns riscos ou em cruz com uma tinta vermelha e branca, e lançando tal cabacinha no chão a iam conduzindo com a dita pena para uns dos ricos ou cruzes*”²¹⁸. O enfermo teria feitiço caso a cabacinha fosse para o risco vermelho.

No caso de existência de feitiços começava o ritual de cura composto pela sangria dos enfermos. Seu sangue tinha que ser colocado em água corrente para limpá-los do feitiço. Além disso, os enfermos também eram lavados em água corrente e eram quebrados ovos chocos em suas cabeças a fim de romper com o feitiço. Na casa do casal também ocorria um aglomerado de negros de sua nação que tocavam e dançavam à noite toda. A dança só parava quando um deles caía no chão e levantava para fazer adivinhações²¹⁹.

Dessa forma, se faz necessário refletir sobre as conclusões feitas por Mello e Souza acerca de 32 processos inquisitoriais conduzidos pelo Juízo Eclesiástico do Bispado de Mariana. Para ela, tendo em vista a existência de várias práticas mágico-curativas classificadas como calundu - seja por praticantes, testemunhas ou pelas autoridades – e as diferenças apresentadas entres eles, o termo podia relacionar-se mais com a parte do que com o todo²²⁰. Dessa forma, ainda que apresentem especificidades próprias, é comum aos casos identificados como calundu a presença de danças, batuques, sujeição de vontades e recursos a espíritos mortos.

Mello e Souza analisa processos inquisitoriais fruto de visitas pastorais do bispado de Mariana e do Rio de Janeiro à zona aurífera. Considerando o caráter de suas fontes, a historiadora também reflete sobre o olhar da autoridade eclesiástica que registra essas queixas, denúncias e flagrantes. Um olhar completamente externo às práticas religiosas de matriz africana - das quais esse indivíduo não faz parte, das quais não pertence e com as quais possui, inclusive, uma relação de oposição:

²¹⁸ SOUZA, op. cit., p. 11.

²¹⁹ ibidem, p. 11 – 12.

²²⁰ ibidem, p. 12.

Calundu foi um certamente um vocábulo que recobriu práticas diversas, às vezes semelhantes e pertencentes aos mesmo grupos – o particularismo de *nação* referido acima - às vezes profundamente distintas e identificadas umas às outras por olhares externos às culturas externas que as protagonizam²²¹.

Outra questão relacionada ao “olhar daquele que reprime” é um possível equívoco na classificação de determinadas práticas como calundu. Por outro lado, a amplitude das práticas identificadas pelo termo pode expressar uma profunda preocupação das autoridades com tal prática a ponto de buscar reprimir todas as práticas que remetessem, mesmo que minimamente, aos cultos divinatórios embalados por danças, cantorias e batuques, baseados na comunicação com espíritos mortos e na cura de enfermos:

[...] A repressão – no caso, o Santo Ofício – identificou como calundu uma gama variada de práticas. Resta saber se isso foi possível porque elas eram de fato identificáveis entre si – numa cadeia que lembra a detectada por Câmara Cascudo entre batuque, calundu, lundu e fado – ou porque, o calundu, mais fácil de identificar e entender, emprestou o nome a procedimentos mágico-religiosos que nada ou pouco tinham a ver com ele²²².

Como colocado por João José Reis em “Magia Jeje na Bahia”, se torna profundamente dificultoso obter informações precisas a respeito das religiões de matriz afro-brasileira em períodos anteriores e distantes ao nosso, tendo em vista o peso da oralidade para essas práticas. Além da imensa importância da oralidade, o historiador que tem como objeto de pesquisa essas religiões, têm que lidar com a escassez de registros sobre as mesmas e com a ausência de registros elaborados pelos seus próprios adeptos a respeito da estrutura simbólica da qual participavam e comungavam. Dessa forma, estabelecer marcos e datas quando o assunto são religiões afro-brasileiras é tarefa das mais complexas. Trabalha-se sempre com estimativas oferecidas por registros produzidos por terceiros.

O calundu foi o primeiro complexo de práticas mágico-curativas de origem africana que se teve registro em terras brasileiras através de processos inquisitoriais. Os primeiros registros do Congado, de acordo com a antropóloga Mariana Ramos, são do século XVIII, e os do Candomblé datam, apenas, do início do século XIX. Já a Umbanda, de todas as práticas que compõem o universo religioso afro-brasileiro, é a

²²¹ *ibidem*, p. 19.

²²² *ibidem*, p. 19.

mais recente - surgindo, apenas, no século XX. Ao longo de todos esses anos, como frisa Mello e Souza, as religiões de matriz afro-brasileira sofreram muitas modificações em suas práticas e profundas transformações em seus significados e sentidos. Tanto dentro da sociedade brasileira, quanto para seus adeptos. No entanto, três elementos parecem ser constantes na trajetória dessas práticas religiosas: o preconceito, a repressão e maleabilidade.

A antropóloga Mariana Ramos ao traçar um comparativo entre Calundu e Candomblé chama atenção para as discontinuidades entre estas, e elucida o que seria, na sua opinião, uma “permanência”. Uma característica que a religiosidade afro-brasileira carrega desde a notícia do surgimento de suas primeiras crenças:

O Calundu não é necessariamente a origem do Candomblé e da Umbanda [...] há aspectos em comum entre essas expressões religiosas que passam pela sua matriz africana, pela dança e pelo tambor, mas não param por aí. Desde o Calundu, percebe-se, de um lado, um fascínio que atrai, ainda que em segredo, fieis de todas as cores, religiões, classes sociais a esses cultos. Por outro lado, e talvez mesmo por essa atração, a intolerância marcou sua história²²³.

Tanto o Calundu quanto o Candomblé e a Umbanda causam, nesse sentido, reações e sentimentos dicotômicos. Ao mesmo tempo que chama para si indivíduos de todas as classes, cores e credos, despertam o ódio feroz e irascível de uma parte da sociedade. Como demonstrou a antropóloga Mariana Ramos, os processos inquisitoriais revelaram que muitas vezes os senhores de escravos recorriam aos grandes feiticeiros e calundunzeiros para se curar de feitiços. Tanto africanos escravizados e seus descendentes quanto membros das elites brancas coloniais acreditavam no poder da magia e recorriam aos poderes de um grande feiticeiro para manipular e determinar sua sorte, assim como conseguir proteção para alguns males.

Para Reis, o que sempre permitiu a permanência das religiões afro-brasileiras face a realidade da repressão foi a discrição e a aliança de seus sacerdotes com algumas pessoas influentes e privilegiadas da sociedade brasileira²²⁴. Essas alianças garantiram a proteção a muitas casas de culto e terreiros ao longo da trajetória das religiões afro-brasileiras, assim como a visibilidade para alguns calundus, candomblés e umbandas que se tornaram famosas pelos seus membros ilustres. A partir da década de 1930, essa

²²³ RAMOS, op. cit., p. 8.

²²⁴ REIS, op. cit., p. 71.

visibilidade também estará diretamente relacionada ao interesse dos intelectuais por algumas dessas casas a fim de analisar e descrever o cotidiano e os rituais do universo religioso de matriz afro-brasileira.

O movimento de revisitar o calundu e os estudos que o analisaram sob uma perspectiva histórica e antropológica é de extrema importância para essa pesquisa. Em primeiro lugar, porque elucida importantes traços culturais que caracterizam historicamente as religiões de matriz afro-brasileira. E em segundo lugar, porque a maior parte desses estudos têm como fontes os processos inquisitoriais.

Essa documentação, de cunho religioso, nos ajuda a pensar a própria repressão a religiosidade afro-brasileira a partir de uma perspectiva histórica. Durante todo o período colonial, as práticas religiosas aqui analisadas sofrem com a perseguição de instituições ligadas diretamente à Igreja Católica e ao Tribunal do Santo Ofício. Essas práticas são condenadas por sua falta de adequação aos dogmas e preceitos católicos. Ainda que a Igreja fosse importante base de apoio para o Governo Português e instituição de profundo poder na colônia, o calundu é encarado como crime contra a Igreja e não crime contra o Estado e contra a sociedade brasileiras.

Comparando a atuação da Inquisição frente à religiosidade afro-brasileira nos tempos coloniais e a atuação da Polícia Civil nas décadas de 1930 e 1940 na cidade do Rio de Janeiro pode-se ressaltar que a repressão a tais crenças deixa de ser um problema especificamente religioso e passa a ser um problema social. Outra questão que se pode ressaltar é a evolução desta repressão.

Enquanto nos processos inquisitoriais, os agentes religiosos se esforçavam para identificar práticas mágico-curativas e as classificavam de forma genérica enquanto “calundu”, os investigadores da Polícia Civil tinham conhecimento, inclusive, dos termos comumente utilizados por tais religiões em seus rituais. Dessa forma, pode-se afirmar que a repressão se esforçou em acompanhar os recorrentes processos de transformação da religiosidade afro-brasileira.

Assim, refletir sobre a primeira religião de matriz africana registrada em terras brasileiras ainda no Brasil Colônia auxilia na problematização da trajetória das religiões afro-brasileiras e na ponderação a respeito da seguinte inquietação: qual era a natureza da repressão policial às religiões de matriz afro-brasileira no período do Estado

Novo? Para tanto, se dará um salto dos séculos XVII e XVIII para o século XX buscando apresentar o contexto do Candomblé e da Umbanda na década de 1930 na cidade o Rio de Janeiro.

3.2 O Candomblé e a Umbanda no contexto das décadas de 1930 e 1940 na cidade do Rio de Janeiro

O universo religioso de matriz africana é bastante diversificado e profundamente complexo. As religiões negras, ou afro-brasileiras, se formaram em diferentes áreas do Brasil recebendo nomenclaturas muito distintas entre si: o Candomblé teve seu surgimento na Bahia, o Xangô é pernambucano e também se faz presente em Alagoas, o Tambor de Mina compõe a cultura popular do Maranhão e do Pará, o Batuque é rio-grandense, o Omolocô é mineiro e a Macumba é extremamente popular no Rio de Janeiro até os dias de hoje. Além dos nomes, estas práticas também eram constituídas por ritos, tradições, objetos mágicos e estruturas distintas entre si. No entanto, possuíam em comum a descendência africana perpetuada pelos escravos e pelos seus descendentes em terras brasileiras.

Assim como os pesquisadores que se debruçam sobre o calundu, o antropólogo Reginaldo Prandi destaca que as religiões de matriz afro-brasileiras foram, sobretudo, religiões urbanas. O contato e a convivência entre africanos de origens étnicas diferentes construíram uma condição ideal para que muitas trocas culturais ocorressem. Essas trocas culturais, por sua vez, foram de extrema importância para a constituição do complexo e vasto universo religioso de matriz africana citado acima:

Tudo indica que a organização das religiões negras no Brasil deu-se tardiamente. Uma vez que as últimas levas de africanos trazidos para o Novo Mundo nas últimas décadas do século XIX, período final da escravidão, foram fixadas sobretudo nas cidades, e em ocupações urbanas, os africanos desse período puderam viver no Brasil em maior contato uns com os outros, física e socialmente, com maior mobilidade e, de certo modo, liberdade de movimentos, num processo de interação que não conheceram antes. Esse fato propiciou condições favoráveis para a

sobrevivência de algumas religiões africanas com a formação de grupos de culto organizados²²⁵

A relação histórica existente entre as religiões africanas com o Catolicismo e as religiões indígenas também foi primordial para a construção desse universo religioso afro-brasileiro. Segundo Prandi, os escravos africanos e seus descendentes, “nunca puderam ser brasileiros sem ser católicos”²²⁶. As estruturas sociais familiares africanas eram radicalmente diferentes das estruturas que os escravos encontraram ao chegar no Brasil e reproduzi-las ou mesmo reconstituí-las nem sempre foi possível. Quando isso ocorria - como era o caso das reuniões religiosas - era sempre de forma marginal e relativamente desconexa do seu sentido original. Dentro desse contexto, o Catolicismo se apresentava como uma das formas do negro escravo - ou liberto - se integrar ao mundo coletivo existente fora da senzala. Ao passo que estes se reuniam para tentar invocar a sua origem e seu passado ancestral buscando reconstruir suas origens, a adesão desse contingente ao Catolicismo era uma das vias de integração à sociedade brasileira, uma forma de se apossarem dos códigos valorativos da vida social brasileira:

Se a religião negra, ainda que em sua reconstrução fragmentada, era capaz de dotar o negro de uma identidade negra, de origem, que recuperava ritualmente a família, a tribo e a cidade, perdidas para sempre na diáspora, era através do catolicismo, contudo, que ele podia se encontrar e se mover no mundo real do dia-a-dia, na sociedade dos brancos dominadores, responsável pela garantia da sua existência, não importa em que condições de privação e de dor. Qualquer tentativa de superação, da condição escrava, como realidade ou como herança histórica, implicava primeiro a necessária inclusão no mundo branco. E logo passava a significar o imperativo de ser, sentir-se e parecer brasileiro. Nunca puderam ser brasileiros sem ser católicos. Podiam preservar suas crenças no estrito limite dos grupos familiares, muitas vezes reproduzindo simbolicamente a família e os laços familiares, através da congregação religiosa, daí a origem dos terreiros e das famílias-de-santo. Mas a inserção no espaço maior exigia uma identidade nacional, por assim dizer, uma identidade que refletisse o conjunto geral da sociedade católica em expansão²²⁷.

Candomblé é um termo de origem banto derivado dos termos “kùm-lom-b-à” > “kú-dom-b-á” que significam “louvar, rezar, invocar” significando, assim, “culto, louvor, reza, invocação”. De acordo com a etnolinguista, Yeda Pessoa de Castro, candomblé

²²⁵ PRANDI, op. cit., p. 66.

²²⁶ ibidem, p. 68.

²²⁷ PRANDI, op. cit., p. 68.

designa os grupos sócio-religiosos dirigidos por uma classe sacerdotal cuja autoridade suprema é popularmente chamada de mãe-de-santo ou pai-de-santo, mas que recebe humbondo ou humono (étimo ewe-fon, entre as nações jeje-mina; respectivamente de ialorixá e babalorixá (étimos iorubás) entre as “nações” nagô – queto – ijexá; e de mameto/nêngua ou tateto/tata (étimos bantos) entre as nações congo-angola. Esses grupos se caracterizam por um conjunto de crenças associadas ao fenômeno de possessão ou transe místico provocado por divindades popularmente chamadas de santos, mas que recebem o nome genérico de vodum (étimo ewê-fon) entre as ‘nações’ jeje-mina; de orixá (étimo ioruba) entre as ‘nações’ queto – nagô – ijexá; de inquice (étimo banto) entre as ‘nações’ congo – angola²²⁸.

A historiadora Laura de Mello e Souza também destaca o significado do termo candomblé. A historiadora também se baseia nas ideias da etnolinguista citada anteriormente Yeda Castro. Dessa forma, sublinha que o termo remetia ao culto “das práticas afro-brasileiras da Bahia”. Empregado de forma pejorativa referia-se a “feitiçaria” e “magia” e em um contexto individual, o termo tinha o sentido de “rezar, invocar, pedir permissão dos deuses”²²⁹.

Alguns dos primeiros registros referentes ao Candomblé no Brasil datam do século XIX e se referem ao Ilê Axé Iyá Nassô Oká, também conhecido como Casa Branca do Engenho Velho da Federação. De acordo com o antropólogo Renato da Silveira, que estudou especificamente a trajetória do Ilê Axé, tradições orais dos nagôs dão conta de que esse candomblé foi fundado em terras localizadas atrás da Capela da Nossa Senhora da Barroquinha, centro histórico de Salvador, onde funcionava, anteriormente, a Irmandade do Sr. Bom Jesus dos Martírios da Barroquinha – fundada pelo mesmo grupo de negros nagôs que fundou o Candomblé.

Inicialmente o culto ocorria na casa de uma mãe-de-santo africana, que também exercia função importante dentro da própria Irmandade, e entre os séculos XVIII e XIX este passou a ocorrer atrás das terras da Igreja. Parece evidente a relação existente, nesse caso, entre a Irmandade e o Candomblé. Como destaca a historiadora Julita Scarano, as irmandades e confrarias de negros foram, durante o período colonial, importante espaço de resistência das crenças e das religiões negras: “*as confrarias serviam de veículo de*

²²⁸ CASTRO, Yeda Pessoa. “A influência das línguas africanas no português brasileiro”. In: Secretaria Municipal de Educação - Prefeitura da Cidade do Salv. (Org.). Pasta de textos da professora e do professor. Salvador: Secretaria Municipal de Educação, 2005, pp. 83-84.

²²⁹ SOUZA, op. cit., p. 3-4.

*diversas tradições africanas que se conservaram pela frequência dos contatos, pela conservação da língua e por outras razões semelhantes[....]*²³⁰.

Essas organizações eram os espaços onde o escravo podia manifestar-se legalmente na sociedade colonial e desempenhavam importante função de auxílio em casos de doença e/ou morte, na proteção de seus membros e, ainda, no apoio à obtenção de alforrias. Como destacado por Roger Bastide, os rituais de enterro e de separação dos vivos e dos mortos eram de extrema importância para os escravos africanos e seus descendentes²³¹.

Permitidas com o objetivo estratégico de atuar na Cristianização dos escravos, as irmandades e confrarias possibilitaram que traços da cultura africana fossem praticados, intercambiados e perpetuados entre esses homens. Assim, essas instituições foram se tornando espaços onde se praticavam “livremente” as religiões trazidas da África sob o disfarce dos símbolos católicos²³².

No caso do surgimento do Ilê Yιά Nassô Oká, tudo leva a crer que a Irmandade do Sr. Bom Jesus dos Martírios da Barroquinha possuiu importante papel em sua fundação. No entanto, a sua instalação em terras localizadas atrás da Capela Nossa Senhora da Barroquinha podem ter explicado a severa repressão sofrida pelo Candomblé no século XIX, sendo invadido e obrigado a se retirar de sua localização para o bairro Vasco da Gama, onde funciona até hoje. O caso do Ilê Yιά Nassô Oká demonstra a dicotomia existente entre o Catolicismo e as religiões afro-brasileiras.

Ainda que, comumente, se formassem no seio da Catolicismo, os terreiros de Candomblé se constituíram enquanto espaço de construção da identidade cultural negra e de afirmação do passado africano. De repente, essa identificação enquanto africano e a valorização da africanidade tenham relação direta com os conflitos existentes na sociedade brasileira entre brancos, mulatos e negros, mas também, entre brasileiros e

²³⁰ SCARANO, Julita. “Devoção e escravidão: a irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos do Distrito Diamantino do século XVIII”. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1976, p. 150.

²³¹ BASTIDE, Roger. “As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações”. São Paulo: Livraria Pioreira Editora, EDUSP: 1971, p. 185.

²³² VALENTE, Ana Lúcia Eduardo Farah. “As irmandades de negros: resistência e repressão”, pp. 207 – 210.

estrangeiros, identificados pelo historiador Sidney Chalhoub²³³ ao analisar a incipiente classe trabalhadora carioca do início do século XX.

A respeito da sobrevivência das religiões africanas no “Novo Mundo” - apesar da mistura entre as várias etnias africanas, das condições adversas impostas pela escravidão, da fragmentação das estruturas sociais nativas, das novas condições de vida a que os negros africanos e seus descendentes foram submetidos no Brasil - Roger Bastide estabelece que

[...] A religião, ou religiões afro-brasileiras foram obrigadas a procurar nas estruturas sociais que lhes eram impostas ‘nichos’ por assim dizer, onde pudessem se integrar e se desenvolver. Deviam se adaptar a novo meio humano, e esta adaptação não iria se processar sem profundas transformações da própria vida religiosa. Tornava-se necessário encontrar entre as superestruturas – outrora em conexão com a família, com a aldeia, com a tribo – e as novas infra-estruturas – a grande plantação ou o centro urbano, a escravidão e a sociedade de castas hierarquizadas dominada pelos senhores brancos – laços ignorados, formas de passagem inéditas, encarnando-se no corpo social e a êste, por sua vez, deixar-se penetrar por êsses valores diferentes, como modelos ou normas²³⁴.

Dessa forma, considerando a relação entre as irmandades e confrarias negras com a formação e a consolidação de casas e terreiros de Candomblé, pode-se dizer que esta foi uma das diversas estratégias que tornaram a sobrevivência dos traços culturais africanos possível. Ou, segundo Bastide, esse foi um dos “ ‘nichos’ apropriados”, onde a religião afro-brasileira “pôde se ocultar e sobreviver”²³⁵.

Ao analisar a formação e consolidação do Candomblé na Bahia, o antropólogo Luis Nicolau Parés, destaca a questão econômica dos escravos, dos libertos e dos africanos livres nos séculos XVIII e XIX. Para Parés, o sucesso da institucionalização do Candomblé só se deu em virtude do tempo e do dinheiro disponíveis que este grupo social possuía, fruto do estilo de vida dos libertos e das atividades comerciais exercidas por escravos de ganho nas cidades. Segundo estimativa do antropólogo, cerca de 30 a 40% da população de cor da Bahia eram livres ou libertas no início do século XIX, o que lhes conferia certa mobilidade social. No caso dos líderes dos calundus e dos candomblés, essa mobilidade social os aproximou de indivíduos influentes, com os

²³³ CHALHOUB, Sidney. “Trabalho, Lar e Botequim: o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro na Belle Epoque”. São Paulo: Brasiliense, 1986.

²³⁴ BASTIDE, op. cit., p. 85.

²³⁵ ibidem, p. 90.

quais estabeleceram alianças que popularizaram essas práticas religiosas, assim como, as protegeram das ações repressoras²³⁶.

Parés também destaca que os terreiros de candomblé possuíam uma função importantíssima para esse contingente no período acima destacado. Essa função se assemelhava profundamente com os “zungus” ou “casas de angu” existentes na Corte e com os próprios quilombos servindo, assim, como pouso para escravos fugidos de seus senhores²³⁷.

Cada tradição do Candomblé é chamada de “nação”. A “nação” se refere aos modelos dos ritos feitos pela casa e fazem uma alusão aos grupos étnicos africanos. Ainda que não seja o objetivo principal desta pesquisa se torna importante frisar que cada terreiro de Candomblé é pertencente à uma “nação” específica. De acordo com o mapeamento do antropólogo Reginaldo Prandi existe uma diversidade considerável de “nações”. “queto”, ‘ijexá” e “efã” são exemplos de nações do tronco nagô (ou ioruba).

Deste mesmo tronco étnico derivam as nações “nagô” ou “eba” em Pernambuco, oió-ijexá também conhecido como batuque de nação em no Rio Grande do Sul, “mina-nagô” no Maranhão e “xambá” em Alagoas e algumas áreas de Pernambuco. Na Bahia, ainda de acordo com as ideias de Prandi, existe a nação “angola” de origem banto, assim como as nações “congo” e “cambinda”. A nação “jeje-mahin” baiana e também conhecida como a nação “jeje-mina” no Maranhão. Esse arranjo complexo foi fruto dos grupos étnicos africanos estabelecidos nas diferentes regiões brasileiras, assim como o próprio tráfico de escravos interno que promoveu constantes rearranjos nas estruturas culturais construídas.

De acordo com Heywood e Miller, as “nações” foram formas nominativas e genéricas para designar as procedências dos escravos. Dessa forma, o tráfico luso-brasileiro fixou grandes nações que, na verdade, relacionavam-se com os portos de embarque: Kêtu/Nagô, Angola, Congo, Haussá/Malê, Minas, Jejês, entre outras. Essas classificações vão, ao longo da diáspora, se consolidando enquanto elementos identitários entre os próprios africanos e das autoridades em relação a estes.

²³⁶ PARÉS, Luis Nicolau. “ A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia”. Campinas: Editora Unicamp.

²³⁷ ibidem.

De acordo com Prandi, o Candomblé se manteve às margens da sociedade brasileira até a década de 1960, quando a popularização da Umbanda e a militância do movimento negro ascendem o debate a seu respeito. Muitos umbandistas buscando suas origens africanas se iniciam no Candomblé e este passa a ganhar, então, uma visibilidade que não possuía até então. No entanto, a antropóloga Mariana Ramos destaca a notoriedade recebida por algumas casas situadas na Bahia e no Recife ao longo das primeiras décadas do século XX em virtude da presença constante de artistas, jornalistas e pesquisadores. Os primeiros enquanto adeptos e os últimos enquanto curiosos e estudiosos sobre o assunto.

Ramos também destaca o fortalecimento do Candomblé na década de 1930 com a atuação de Mãe Aninha, líder do Ilê Axé Opô Afonjá, frente a legalização das religiões afro-brasileiras. De acordo com a antropóloga, um encontro entre a líder religiosa e o Presidente teve como fruto o Decreto-Lei 1.202 de 1939 que proibia os estados e os municípios de reprimir o exercício de cultos religiosos²³⁸. No entanto, como veremos mais a frente, a repressão policial aos cultos afro-brasileiros se manteve durante o período do Estado Novo (1937-1945).

A consolidação do candomblé na cidade do Rio de Janeiro também ocorre entre as décadas de 1930 e 1940, segundo dados levantados pelo pesquisador Rodrigo Pereira²³⁹. No entanto, juntamente com a consolidação dessas práticas, há uma intensificação da repressão aos terreiros e o deslocamento destes para as regiões periféricas do Grande Rio, como Baixada Fluminense, Niterói e São Gonçalo, por exemplo. Pereira esclarece que a realidade da repressão acompanhou toda a trajetória da presença do Candomblé no Rio de Janeiro, sendo perseguido desde o final do século XIX, passando por uma forte onda repressiva no início do século XX em virtude das reformas urbanas orientadas por Pereira Passos e, posteriormente, na década de 1930, ajudando a construir a configuração geográfica atual dos terreiros de Candomblé no Grande Rio²⁴⁰.

Essa consolidação do candomblé carioca é fruto do que Pereira chamou de “segunda diáspora”. Essa segunda diáspora consistiu na migração de negros da Bahia para o Rio de Janeiro entre o final do século XIX e meados do século XX. Essas

²³⁸ MORAIS, op. cit., p. 30.

²³⁹ PEREIRA, Rodrigo. “Por uma outra diáspora: formação histórica dispersão dos candomblés no Grande Rio”. Anais do XVI Encontro Regional de História da ANPUH.

²⁴⁰ *ibidem*, pp. 22-23.

migrações foram causadas pela própria escravidão, através do tráfico interno, ou pela busca voluntária por parte de negros libertos e livres por melhores condições de vida. O contexto dessa segunda diáspora foi completamente diferente da primeira e a fixação dos terreiros de candomblé no Rio de Janeiro e em sua região metropolitana se deu juntamente com os processos de modernização e urbanização²⁴¹.

O líder religioso Agenor Miranda Rocha elucidou que a presença dos candomblés no Rio de Janeiro se torna uma realidade a partir da segunda metade do século XIX com a migração de uma quantidade significativa de negros baianos para o Rio de Janeiro. Eles se encontravam dispersos nas cidades e possuíam ocupações variadas, mas a maioria se concentrou nos bairros centrais da Gamboa, Saúde e Santo Cristo. Além da presença dos baianos, Rocha chama atenção para a aglomeração das classes populares nos bairros mais centrais da cidade em virtude da proximidade com a zona portuária e a Estrada de Ferro, dois importantes polos de emprego para esse contingente²⁴².

O pesquisador Roberto Moura concorda com as memórias de Agenor Miranda Rocha sobre a importância dos baianos na cidade do Rio de Janeiro. Para ele, os baianos modificaram o arranjo geográfico e cultural nas áreas centrais da cidade:

os baianos se impõem no mundo carioca em torno de seus líderes vindos dos postos do candomblé e dos grupos festeiros, se constituindo em um dos únicos grupos populares no Rio de Janeiro, naquele momento, com tradições comuns, coesão, e um sentido familístico que, vindo do religioso, expande o sentimento e o sentido da relação consanguínea, uma diáspora baiana, cuja a influência se estenderia por toda a comunidade heterogênea que se forma nos bairros em torno do cais do porto, e depois na Cidade Nova, povoados pela gente pequena tocada para fora do centro pelas reformas urbanas²⁴³.

Os cortiços e as demais casas que foram proliferando naquela região criaram o cenário perfeito para que as primeiras casas de candomblé surgissem, segundo Rocha. No entanto, em virtude da forte repressão policial, da desconfiança da população de uma certa falta de mobilidade, os terreiros se mantiveram isolados, sem comunicação

²⁴¹ ibidem, Rodrigo, p. 16.

²⁴² ROCHA, Agenor Miranda. "As nações Kêtu: origens, ritos e crenças; os candomblés antigos do Rio de Janeiro". Rio de Janeiro: Mauad, 2000, p. 23-24.

²⁴³ CONDURU apud MOURA, p. 180.

entre si. Isso teria preservado as tradições ritualísticas herdadas dos terreiros fundadores baianos²⁴⁴.

Segundo Rocha, inicialmente existiram quatro casas de candomblé na região central carioca pertencentes aos seguintes pais e mães-de-santo: João Alabá, João Cipriano, Mãe Aninha, Bezinho Bomboxê. As quatro citadas por Rocha do século XIX, Pereira acrescenta outras quatro surgidas já no século XX influenciadas pelas primeiras: Rozena Bessein, Domotinha de Oiá, Natalina de Oxum, Joãozinho da Gomeia, João Lessenge e João Gambá²⁴⁵.

No entanto, é importante frisar a presença do culto aos orixás, voduns e inquices na cidade do Rio de Janeiro desde o século XIX registrados pelo cronista João do Rio, assim como por pesquisadores como Muniz Sodré, Alberto Costa e Silva, Yvonne Maggie²⁴⁶, Leandro Silveira e pelo próprio Roberto Conduru. Este último destaca o terreiro jeje fundado por Guaiaku Rosena cuja tradição oral afirma não ter sofrido nenhum tipo de influência baiana, ou seja, cuja a tradição oral afirma ser genuinamente carioca.

O historiador Leandro Silveira destaca a existência, no final do século XIX, dos “zungus” nas freguesias de Sacramento, São José, Glória e Santa Rita. Os “zungus” eram casas de cômodo ou sobrados que funcionavam como locais de trabalho durante o dia e à noite eram frequentados por negros, mulatos e brancos (em pouquíssima escala) de todas as áreas da cidade. De Ilha Grande, passando por Niterói e chegando em Laranjeiras. Esse ajuntamento de negros e mulatos ocorriam, possivelmente, em virtude da prática das religiões de matriz afro-brasileira²⁴⁷.

Além dos “zungus”, Silveira destaca dois afamados feiticeiros cariocas: Juca Rosa e Laurentino. Juca Rosa, também conhecido como Pai Quilombo atendia em estabelecimento localizado no centro da cidade. Já Laurentino, atendia no Cosme Velho. Juca Rosa era muito conhecido e comumente procurado para curar doenças e dar

²⁴⁴ ROCHA, op. cit., pp. 24-25.

²⁴⁵ PEREIRA, Rodrigo, p. 23.

²⁴⁶ CONDURU, Roberto. “Das casas às roças: comunidades de candomblé no Rio de Janeiro desde o fim do século XIX”. In Revista Topoi, v. 11, n. 21, jul-dez, 2010, pp. 177-179.

²⁴⁷ SILVEIRA, Leandro Manhães. “Na trilha de sambistas e ‘povo-de-santo’, memórias, culturas e territórios negros no Rio de Janeiro (1905-1950). Dissertação (Mestrado), Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2012.

conselhos a respeito de questões afetivas. Possuía uma associação que combinava “atendimento espiritual, praticava sacrifícios de animais, cantos, danças e transe espiritual”²⁴⁸. Já Laurentino praticava cultos à noite no bairro anteriormente citado sendo, inclusive, vítima da repressão policial em 1872²⁴⁹.

Associado a essa questão, pode-se destacar as múltiplas práticas religiosas de matriz africana que existiam em terras cariocas quando da chegada do candomblé com os negros baianos, a presença de grupos de outros estados que também haviam se fixado na cidade e os possíveis intercâmbios e conflitos culturais ocorridos como fruto do contato entre estes:

Então Capital Federal, o Rio de Janeiro recebeu um número grande de imigrantes e migrantes, entre eles negros de outros estados do País, sobretudo depois da abolição da escravidão. Recebia, também, imigrantes portugueses, judeus, entre outros, compondo um universo amplo de trabalhadores pobres. Não era incomum a ocorrência de tensões entre pessoas de diferentes procedências, mesmo entre os negros, em torno do morar, do trabalhar, dos lazeres e das práticas culturais. Em meio às tensões, disputas e trocas, os praticantes das variadas religiosidades afro-brasileiras encontram caminhos para intensificar a disseminação e diversificação de suas práticas por diferentes caminhos na cidade e para além dela²⁵⁰.

Como frisado por Roger Bastide, as religiões africanas que se fixaram no Brasil foram tão numerosas quanto as etnias que aqui chegaram. No entanto, as que não tomaram formas coletivas de organização foram, fatalmente, condenadas à morte²⁵¹.

Elizabeth Castelano Gama, em pesquisa sobre Joãozinho da Gomeia, comenta a ausência de estudos sobre o candomblé na cidade do Rio de Janeiro. De acordo com a historiadora, poucos pesquisadores se dedicam especificamente à temática e poucos problematizam a questão da influência dos baianos nos candomblés cariocas. Gama parece concordar com as ideias de Stefania Capone expressadas no artigo “Le pur et le dégénére: le Candomblé de Rio de Janeiro ou les oppositions”, um dos únicos trabalhos acadêmicos que abordam o candomblé carioca. Assim, a migração baiana é compreendida a partir de uma perspectiva política. Ou seja, os jovens sacerdotes baianos teriam vindo para o Rio de Janeiro em busca de um espaço para que pudessem

²⁴⁸ ibidem, p. 59.

²⁴⁹ ibidem, p. 59-60.

²⁵⁰ ibidem, p. 62.

²⁵¹ Bastide, Roger. P. 85.

conquistar expressão enquanto líderes religiosos, tendo em vista a grande quantidade de terreiros de candomblé na Bahia.

De acordo com o historiador, Roberto Conduru, o processo de formação e consolidação do candomblé na cidade do Rio de Janeiro e no chamado Grande Rio pode ser dividido em quatro momentos distintos: de meados do século XIX até 1930, a década de 1940, os anos 1950 e 1960 e os anos 1970 até os dias atuais. Essa divisão tem como objetivo apresentar os fluxos e movimentações feitas pelo candomblé na cidade carioca e como este foi, aos poucos, se popularizando nos bairros periféricos, na Zona Oeste e na região da Baixada Fluminense.

Dos quatro momentos apresentados por Conduru, apenas os dois primeiros são de extrema importância para esta pesquisa pelo esforço em descortinar a presença do Candomblé na Cidade nas décadas de 1930 e 1940. Baseado, principalmente, nas crônicas do João do Rio e nas memórias do líder religioso Agenor Miranda Rocha, Conduru destaca que o primeiro momento – de meados do século XIX até 1930 – foi marcado por uma forte migração de escravos africanos e seus descendentes libertos ou livres para o Rio de Janeiro. Como já destacado acima, também a partir das ideias de Rocha, primeiramente se fixaram três importantes líderes religiosos que se estabeleceram na região central da cidade:

[...] Agenor Miranda Rocha relata que João Alabá, de Omolu, ‘iniciou muitas filhas de santo’; Cipriano Abedé, de Ogum, foi ‘pai-de-santo de Dila e Maroca, ambas de Omolu, de Oya Bumi, entre outros’, acrescentando que ‘dele [recebeu] os ensinamentos para tornar-(se) Olossaim; Mãe Aninha que estivera então na Capital Federal da segunda metade da década de 1880, ‘em 1925 volta à cidade, onde, no Santo Cristo inicia sua primeira filha-de-santo do Rio, Conceição, de Omulu; Benzinho Bamboxê de Ogum ‘iniciou muitos filhos-de-santo e era pai carnal de Regina Bamboxê, iyalorixá de casa na Raiz da Serra. Virgílio de Iansã, conhecido pai-de-santo do morro de São Carlos, também fez obrigação com Benzinho Bamboxê²⁵².

Conduru destaca as possíveis relações desses líderes com casas baianas que também se encontravam funcionando no período que estes vieram para o Rio. O historiador destaca, igualmente, a possibilidade da relação de alguns destes com a própria África.

Uma vez estabelecidos na Capital Federal, esses líderes iniciaram vários filhos-de-santo e filhas-de-santo. No entanto, durante a década de 1930, o Candomblé passa

²⁵² CONDURU, op. citi, pp. 180-181.

por momentos difíceis com o falecimento dos quatro líderes pioneiros da religião no Rio de Janeiro. Com a morte destes, suas casas foram fechadas e nem sempre os seus filhos-de-santo conseguiram dar continuidade ao seu trabalho. Além disso, a ação policial submetia as casas à uma forte repressão fazendo com que estas tivessem que sair das áreas centrais da cidade e se fixar nos bairros da periferia, da Zona Oeste e da Baixada Fluminense²⁵³.

Conduru destaca que o final do “primeiro momento” do candomblé carioca foi marcado pela modificação da legislação relacionada a repressão às religiões afro-brasileiras. O decreto-lei 1.202 de 08 de abril de 1939, dentre deliberações a respeito das competências dos interventores estaduais, estabelecia em seu artigo 33 que era vedado aos municípios e Estados “Estabelecer, subvencionar ou embargar o exercício de cultos religiosos”²⁵⁴. No entanto, as religiões afro-brasileiras continuaram a sofrer com as batidas policiais, a apreensão de seus objetos de culto e a prisão de seus adeptos.

O início do “segundo momento” do candomblé carioca foi marcado por uma nova migração de sacerdotes baianos para a cidade. Rozena de Besseim, Domotinha de Oiá, Natalina de Oxum, Joãozinho da Gomeia, João Lesenge e João Gambá são alguns desses líderes que vindos da Bahia fixaram seus terreiros no Capital Federal de “nações” jeje, banto e angola. A localização de alguns desses terreiros ainda é objeto de debate historiográfico. Os terreiros jeje parecem ter se fixado na região central da cidade, o do afamado Joãozinho da Gomeia teria se domiciliado no Município de Duque de Caxias. João Lesenge estabeleceu seu “axé” no bairro de Anchieta, na conhecida Zona Oeste da Cidade, e João Gambá se fixou em Pendotiba, Niterói²⁵⁵.

Ao longo da década de 1940, além do Opô Afonjá, localizado em Coelho da Rocha, e das comunidades de Meninazinha d’Oxum, em São Mateus, e de Regina Bamboxê, em Raiz da Serra, ainda tiveram a casa-de-santo de Pai Ninô, em Camari, Nova Iguaçu, e a casa de mãe Dila, filha de Cipriano Abedé, em São João de Meriti. Cristóvão d’Efon inaugura em terras cariocas a tradição da “nação” Efon e Waldomiro de Xangô cria o Ilê Asé Abu Lepé, também conhecida como Tenda Santo Antônio dos

²⁵³ ibidem, p. 181-182.

²⁵⁴Decreto-lei nº 1.202 de 04 de abril de 1939 disponível em <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1930-1939/decreto-lei-1202-8-abril-1939-349366-publicacaooriginal-1-pe.html> acessado em 07/07/2015 às 14:50.

²⁵⁵ CONDURU, op. cit., p. 182.

Pobres, localizada em Duque de Caixas, no Parque Fluminense²⁵⁶. Algumas dessas casas se esforçaram para manter as tradições dos candomblés que as influenciaram ou que as fundaram. Mas nem todas conseguiram manter sua ritualística e sua estrutura intactas, se abrindo, assim para a diversificação de suas práticas.

Ainda que o debate a respeito da formação do candomblé e de sua consolidação em terras cariocas seja intenso, no que tange a contribuição da migração baiana, o que podemos concluir é que o candomblé foi um espaço de diferenciação e, ao mesmo tempo, de intercâmbio entre as diferentes “nações” africanas, tanto na Bahia quanto no Rio de Janeiro. No caso do Rio de Janeiro, esse espaço de construção de identidades - e de determinação das fronteiras desse círculo de sociabilidade – se tornou um pouco mais complexo considerando a diversidade da população carioca e o contexto da crescente urbanização. Dessa forma, os candomblés também assumem a função de formas alternativas de lazer, possibilidades informais de trabalho e forma de custeio de vida dos filho-de-santo e agregados das casas.

Quando o candomblé experimenta a morte de seus primeiros líderes e uma reordenação e reestruturação de suas práticas no Rio de Janeiro, a Umbanda experimenta a sua ascensão no campo religioso brasileiro e sua popularização. No entanto, o mito fundador da religião data do início do século XX, mais precisamente no ano de 1908. Assim como no candomblé, a umbanda também tem como um de seus elementos fundamentais a oralidade. Isso significa dizer que o mito fundador da umbanda possui muitas versões. Versões, estas, que muitas vezes se contrapõem entre si. Afim de não cometer equívocos e erros, o mito fundador será aqui destacado frisando apenas os elementos de consenso.

Zélio de Moraes era um rapaz de 17 anos quando começou a apresentar distúrbios que seus pais acreditaram ser de caráter psicológico. Buscando auxílio psiquiátrico, Zélio não obteve melhora e os médicos sugeriram aos seus pais que o levasse a um padre para ser submetido à um ritual de exorcismo. O padre, assim como os psiquiatras, não obteve sucesso e tempos depois, seus pais o levaram a uma benzedeira. Esta identificou que o rapaz possuía o dom da mediunidade e que precisava trabalhar para a caridade. Em fevereiro de 1908, Zélio foi levado a Federação Espírita de Niterói, onde foi convidado para participar de uma sessão. Durante a sessão, o rapaz se levantou

²⁵⁶ CONDURU, op. cit., p. 184.

dizendo que o lugar precisava de uma flor. Buscou uma rosa branca e a colocou em cima de uma mesa. Nesse momento vários médiuns da casa começaram a incorporar espíritos de pretos-velhos e caboclos. Perguntado por um médium do por que a entidade que estava incorporada no rapaz falava de uma forma diferente, esta respondeu:

[...] se julgam atrasados os espíritos de pretos e índios, devo dizer que amanhã estarei na casa deste aparelho, para dar início a um culto que estes pretos e índios poderão dar suas mensagens e, assim, cumprir a missão que o plano espiritual lhe confiou. Será uma religião que falará aos humildes, simbolizando a igualdade que deve existir entre todos os irmãos encarnados e desencarnados. E se querem saber o meu nome que seja Caboclo das Sete Encruzilhadas, porque não haverá caminhos fechados para mim²⁵⁷.

No dia seguinte, no bairro de Neves, no município de São Gonçalo, o caboclo se manifestou novamente no corpo de Zélio de Moraes. A incorporação ocorreu à noite e estiveram presentes vários curiosos, parentes e alguns membros da Federação para assistir. O caboclo anunciou que agora haveria um novo culto que permitiria o trabalho de espíritos africanos e de caboclos em benefício dos irmãos encarnados. O caboclo anunciou, ainda, que esse novo culto seria chamado de Umbanda. O grupo formado pelo Caboclo ganhou o nome de Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade²⁵⁸.

Como todo mito é impossível dizermos o que é efetivamente verídico na sua narrativa ou o que se trata de exagero ou mesmo ficção. São contestadas tanto a data em que a Umbanda teria sido fundada quanto a relação de Zélio de Moraes com o Kardecismo. O antropólogo Emerson Giumbelli, por exemplo, contesta - através da profunda análise de obras umbandistas do início do século XX e de edições do periódico “Jornal de Umbanda” – o protagonismo de Zélio de Moraes na fundação da Umbanda. No entanto, o essencial é destacarmos a importância da narrativa para a institucionalização da Umbanda enquanto religião diante de seus próprios adeptos e diante da sociedade como um todo. Ou seja, o mito fundador possui um papel essencial na busca pela legitimidade da recém-nascida religião. A respeito da existência da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, de acordo com o pesquisador José Henrique Motta

²⁵⁷ OLIVEIRA, José Henrique Motta de. “Eis que o caboclo veio à Terra ‘anunciar’ a Umbanda”. Revista História Imagem e Narrativas, v. 4, ano 2, abril 2007, p. 178.

²⁵⁸ *ibidem*”, p. 178.

de Oliveira, a tenda não só existiu como influenciou a fundação de outras tendas umbandistas entre os anos de 1918 e 1935 no Rio de Janeiro²⁵⁹:

Tenda Nossa Senhora da Guia, com Durval Souza; Tenda Nossa Senhora da Conceição, com Leal de Souza; Tenda Nossa Santa Bárbara, com João Aguiar, Tenda São Pedro, com José Meireles; Tenda Oxalá, com Paulo Lavois; Tenda São Jorge, com João Severino Ramos; e Tenda São Jerônimo, com José Alvares Pessoa²⁶⁰.

A Tenda do Caboclo das Setes Encruzilhadas também influenciou, também, a fundação de centros de umbanda nos Estados de Minas Gerais, São Paulo, Rio Grande do Sul e Espírito Santo. De acordo com o antropólogo Reginaldo Prandi, essa expansão da Umbanda para outros estados do Sudeste e também para o Sul, iniciou uma etapa de difusão das religiões afro-brasileiras por todo o país²⁶¹.

No entanto, Prandi destaca a diferença não só das estruturas organizacionais quanto dos discursos relacionados ao Candomblé e a Umbanda. Dessa forma, destaca o surgimento tardio da Umbanda - no início do século XX -, o seu contexto totalmente urbano e sua ocorrência no período que conhecemos como “pós-abolição”, onde estavam sendo discutidas formas e alternativas de incorporação social da massa negra livre.

A umbanda surge a partir do encontro entre as tradições kardecistas, católicas, africanas e indígenas, no entanto, apesar de possuir raízes múltiplas ora transita pelas suas influências kardecistas – através dos discursos cientificista e progressista - ora transita pelas influências africanas – através da estrutura dos ritos, da manipulação mágica dos eventos do mundo físico a partir das ações dos espíritos e das divindades cultuadas. Dessa forma, Prandi classifica a umbanda como uma religião que “ficou no meio do caminho:

[...] A umbanda absorveu do Kardecismo algo de seu apego às virtudes da caridade e do altruísmo, assim fazendo-se mais ocidental que as demais religiões do espectro afro-brasileiro; mas nunca completou o processo de ocidentalização ficando a meio do caminho em ser religião ética, preocupada

²⁵⁹ *ibidem*, p. 181.

²⁶⁰ *ibidem*, p. 181.

²⁶¹ PRANDI, *op. cit.*, p. 66.

com a orientação moral da conduta, e religião mágica, voltada para a estrita manipulação sobrenatural do mundo²⁶².

Apesar de se manter no “meio do caminho”, como classificou Prandi, a umbanda dilui ao máximo as suas referências africanas e reivindica uma identidade mestiça e, por esse motivo, brasileira. De acordo com Prandi

[...] a umbanda sempre procurou se legitimar-se pelo apagamento de feições herdadas do candomblé, sua matriz negra, especialmente os traços referidos a modelos de comportamento e mentalidade que denotam a origem tribal depois escrava, mantendo, contudo, essas marcas na construção do panteão²⁶³.

Trançando um comparativo entre o kardecismo e a umbanda, Prandi destaca que, apesar de em muitos momentos a umbanda valorizar muito mais suas raízes europeias – kardecistas – que suas raízes africanas, estas possuíam concepções diferentes sobre o mundo terreno. Enquanto o kardecismo se apresenta enquanto uma religião que incentiva o conformismo com a ordem social existente - através do discurso da dimensão cármica da encarnação - a umbanda se apresenta no extremo oposto, incentivando as ideias de mudança mobilidade social – a partir da ideia de que a manipulação mágica pode alterar o mundo o mundo a seu favor.

A análise de Prandi sobre a umbanda parece ter como objetivo responder a seguinte pergunta: a umbanda é africana ou europeia? As raízes da umbanda estão mais próximas do candomblé ou do kardecismo? Ao contrastar discurso e práticas, Prandi nos mostra que o universo simbólico umbandista é muito mais próximo das religiões de matriz afro-brasileira, ainda que esta tenha um discurso que busque se embranquecer e rejeitar as suas raízes negras.

Renato Ortiz, por sua vez, também contrapõe o candomblé à umbanda, pois considera que apesar das raízes comuns, estas duas práticas religiosas afro-brasileiras encontram-se como se em dois extremos distintos:

um representando o Brasil, o outro a África. A umbanda corresponde à integração das práticas afro-brasileiras na moderna sociedade brasileira; o candomblé significaria justamente o contrário, isto é, a conservação da memória coletiva africana no solo brasileiro. É claro que não devemos conceber o candomblé em termos de pureza africana; na realidade ele é um produto afro-

²⁶² PRANDI, op. cit., p. 67.

²⁶³ PRANDI, op. cit., p. 66-67.

brasileiro resultante do *bricolage* [grifo do autor] desta memória coletiva, sobre a matéria nacional brasileira que a história ofereceu aos negros escravos. Entretanto, pode-se afirmar que para o candomblé a África continua sendo a fonte privilegiada do sagrado, o culto dos deuses negros se opondo a uma sociedade brasileira branca e embranquecida. Desta forma, uma ruptura se inscreve entre a Umbanda e o Candomblé: para a primeira, a África deixa de se constituir em fonte de inspiração sagrada; o que é afro-brasileiro torna-se brasileiro. É necessário porém entender o que queremos dizer com ruptura; não se trata de significar com esta palavra a ausência do que é negro no seio da Umbanda, pelo contrário, insistiremos em todo o nosso trabalho na importância da contribuição africana para a formação da religião umbandista. O que nos parece importante é sublinhar que o candomblé a África conota a ideia de terra-Mãe, significando o retorno nostálgico a um passado negro. Sob este ponto de vista a Umbanda difere radicalmente dos cultos afro-brasileiros; ela têm consciência de sua brasilidade, ela se quer brasileira. A Umbanda aparece desta forma como uma religião que se opõe às religiões de importação: protestantismo, catolicismo e kardecismo. Não nos encontramos mais na presença de um sincretismo afro-brasileiro, mas diante de uma síntese brasileira, de uma religião endógena²⁶⁴.

A década de 1920 marcou a ascensão da umbanda no campo religioso brasileiro. Ao passo que sofria com a repressão dedicada às religiões de matriz afro-brasileira, a Umbanda também se beneficiava do discurso de “brasilidade” construído no período estadonovista e pelo discurso que defendia que a sociedade brasileira era formada pelo branco, pelo indígena e pelo negro²⁶⁵. O antropólogo Reginaldo Prandi elucida o contexto no qual se deu a ascensão da umbanda entre as décadas de 1920 e 1930:

[...] Não é só o momento do nacionalismo, mas também da intervenção do Estado numa política econômica que prepara o país para as mudanças profundas que se darão no sistema produtivo no segundo pós-guerra, quando a atividade produtiva urbana do eixo Rio-São Paulo rouba a cena da produção rural, quando as relações de trabalho de base familiar e as profissões rurais perdem definitivamente para o primado do assalariamento ao modo capitalista, individual, impondo-se na constituição da sociedade brasileira princípios universalistas de qualificação profissional, competição pelos postos de trabalho, monetarização das relações de troca, enquanto novas classes médias se moldam pela possibilidade de ascensão social individualizada. Já é outra sociedade²⁶⁶.

A virada do século XIX para o século XX é apresentada pelo sociólogo Renato Ortiz como sendo um momento de desorganização social e, principalmente, de desagregação do universo afro-brasileiro. O final do século XIX foi marcado pelas

²⁶⁴ ORTIZ, Renato. “A morte branca do feiticeiro negro”. São Paulo: editora Brasiliense, 1991, p. 16.

²⁶⁵ ISAIA, Artur Cesar. “O outro lado da repressão: a Umbanda em tempos de Estado Novo”, p. 123. In.: ISAIA, Artur Cesar (org.). “Crenças, sacralidades e religiosidades: entre o consentido e o marginal”. Florianópolis: Insular, 2009.

²⁶⁶ PRANDI, op. cit.

políticas de branqueamento da sociedade brasileira, o incentivo a vinda de imigrantes para o país e pela a abolição da escravidão. Enquanto o início do século XX foi marcado por uma profunda transformação da estrutura sócio-econômica do país caracterizada pelos processos de urbanização e industrialização, e pela construção de uma sociedade de classes²⁶⁷.

As transformações sociais destroem todo o alicerce sócio-cultural construído ao longo dos tempos de escravidão pelos negros e os deixam em um completo vazio. Deixam de ser escravos e se tornam trabalhadores livres, mas isso não significava que fossem homens que pudessem gozar da liberdade, mas apenas que suas relações de trabalhos estariam estabelecidas em outros moldes. Ou seja, o negro, a partir daquele momento poderia vender sua força de trabalho para quem quisesse. No entanto, ao ter seus status sócio-econômico alterado e ter migrado para as grandes cidades, o negro teria que disputar com a mão-de-obra imigrante, mais capacitada²⁶⁸.

A década de 1930 é marcada pela construção e, posteriormente, pela consolidação da sociedade de classes no Brasil. Getúlio Vargas ao longo dos 15 anos que esteve no poder orientou os processos de industrialização, de urbanização e de construção de uma sociedade de classes. A umbanda segue, então, as mudanças sociais ocorridas nesse período:

Também para os umbandistas, os anos 30 significam uma ruptura com o passado, passado simbólico, bem entendido, o que permite a reinterpretação das antigas tradições. O nascimento da religião umbandista deve ser apreendido neste movimento de transformação global da sociedade. A umbanda [...] é fruto das mudanças sociais que se efetuam numa direção determinada[...]²⁶⁹.

Para Ortiz a questão principal gira em torno de

compreender como um movimento de desagregação das antigas tradições afro-brasileiras pode ser canalizado para formar uma nova modalidade religiosa. Em última instância, foi este fenômeno de ‘canalização’ o responsável pela implantação e difusão da Umbanda, sem a qual os fragmentos da tradição se pulverizariam em uma multiplicidade de práticas, individualizadas na pessoa do macumbeiro [...]. A síntese umbandista pôde assim conservar parte das tradições afro-brasileiras; mas, para estas perdurarem, foi necessário reinterpretá-las, normalizá-las, codificá-las. Foi este o trabalho dos intelectuais umbandistas [...]. Não estamos, pois, mais em presença de um culto afro-

²⁶⁷ ORTIZ, op. cit., p. 27.

²⁶⁸ ORTIZ, op. cit., pp. 27-29.

²⁶⁹ ibidem, p. 32.

brasileiro, mas diante de uma religião brasileira que traz em suas veias o sangue negro do escravo que se tornou proletário²⁷⁰.

O que Ortiz busca demonstrar é, durante a década de 1930, a umbanda passou por um duplo movimento caracterizado pelo embranquecimento dos seus traços culturais africanos e um “empretecimento” dos traços culturais relacionados às camadas sociais brancas, ou seja, um “empretecimento” dos dogmas kardecistas. No entanto, o sociólogo atenta para o fato de que esse “empretecimento” não significa uma valorização do negro na sociedade brasileira²⁷¹.

Indo de encontro com as ideias de Ortiz pode-se mencionar o historiador Artur Cesar Isaia para quem a Umbanda não foi fruto do contexto de urbanização e industrialização por qual passou o Brasil durante as décadas de 1930 e 1940. Isaia frisa a capacidade de ressemantização de si mesma e de seu próprio discurso inerente à tal prática religiosa. Essa característica permitiu que a Umbanda interagisse com as mais diversas conjunturas nacionais sobrevivendo a todas elas. No entanto, a principal questão colocada por Isaia é a seguinte “Como explicar a simultaneidade da repressão e da tolerância à umbanda em tempos de Vargas?”.

A fim de responder esse seu questionamento, Isaia se debruçou sobre a documentação do Serviço de Inquéritos Políticos e Sociais do Estado Novo e encontrou um relatório, datado de 1938, que fazia um levantamento do grau de periculosidade que cada religião possuía ao Regime ditatorial. Isaia destaca a parte do documento que se dedica às religiões espíritas para defender uma possível simpatia entre o governo e a Umbanda. No entanto, em pesquisa ao CPDOC e consultado o relatório intitulado “As forças religiosas no Brasil do ponto de vista de suas influências políticas e econômicas”²⁷² – o mesmo citado por Isaia – foi notado alguns elementos que podem ter passado despercebido pelo autor.

O Relatório, em sua introdução, classifica que a religião como uma força política e econômica capaz de ditar o destino do governo dos povos. Enuncia que o objetivo do Relatório não é impedir a prática das crenças religiosas, mas sim, tomar medidas que impeçam que as religiões se tornem fonte de exploração da credulidade popular, já que

²⁷⁰ ibidem, p. 32-33.

²⁷¹ ibidem, pp. 33-34.

²⁷² FM chp sips relatórios

o Brasil é um dos poucos países a não possuir uma regulamentação específica para limitar as atividades políticas e econômicas dos credos religiosos. Por fim, o relatório frisa que o inquérito se refere às forças religiosas e não aos credos religiosos. Nesse ponto, não fica claro se o documento faz uma menção às instituições estruturadas e de caráter político ligadas a determinadas religiões ou se apenas informa que trata apenas das religiões se isentando de analisar demais cultos²⁷³.

O relatório analisa as seguintes religiões: catolicismo, evangelismo, espíritismo, exoterismo e esoterismo e religiões afro-brasileiras. No texto do relatório fica claro que o espíritismo ao qual este se refere é o Kardecismo e não as religiões espiritualistas em geral. Dessa forma, todas as afirmações feitas em relação ao espíritismo, não podem ser estendidas às religiões afro-brasileiras. Por outro lado, apesar de indicadas no início do Relatório, a parte referente às religiões afro-brasileiras não se encontram anexadas deixando um profundo silêncio a respeito do grau de avaliação destas sob os olhos do Estado Novo²⁷⁴.

A hipótese levantada por Isaia – a partir da análise do Relatório do SIPS - é de que durante o Estado Novo, o Kardecismo tenha sido valorizado pelo governo Vargas e que isso motivou a aproximação dos intelectuais da umbanda a fim de que esta fosse reconhecida enquanto religião e pudesse se livrar dos estigmas dos demais cultos e práticas afro-brasileiras. No entanto, o Relatório não fornece dados suficientes que indiquem uma simpatia por parte do Regime com o Kardecismo, apenas deixa claro que politicamente ele não representa um perigo para o Estado Novo, nem mesmo economicamente, em virtude de suas obras de caridade e seus fins filantrópicos.

Por outro lado, a relação direta que a umbanda buscou construir com o Kardecismo é de fato nítida e expressa-se na identificação daquela com os termos “espírita” e “espíritismo”. Essa identificação pode ser observada até os dias de hoje e possivelmente tratava-se de uma forma de ludibriar a repressão, tendo em vista que ao longo dos anos, a repressão aos centros espíritas, ainda que fosse uma realidade, era menor e menos violenta que a repressão às religiões afro-brasileiras. Isso explica, igualmente, a denominação “espíritismo de umbanda” que a religião se utilizou na época. Essa expressão se faz presente em 1939 com a “Federação Espírita de

²⁷³ FM chp sips relatórios

²⁷⁴ FM chp sips relatórios

Umbanda”, em 1941 com o “Primeiro Congresso de Espiritismo de Umbanda” e em 1950 com a “Congregação Espírita Umbandista do Brasil”. Uma das particularidades desse termo é que ao se ter o primeiro contato, parece que este se refere a uma vertente do Kardecismo²⁷⁵.

De acordo com Isaia, a busca pela identificação com o Kardecismo e o embranquecimento da umbanda foram uma realidade específica do pós-1930 quando esta buscava a sua legitimidade na sociedade brasileira. O esforço feito, pontualmente, pelas primeiras lideranças e pelos setores intelectualizados tinha como objetivo a construção de uma religião letrada, nacional e em sintonia com as regras simbólicas impressas na sociedade brasileira pelo governo do Estado Novo. Para tanto, além da assimilação de muitos dos seus dogmas, a umbanda teria que se diferenciar ao máximo das demais religiões afro-brasileiras, ou seja, do “baixo espiritismo”²⁷⁶.

A umbanda encontrava-se em sintonia com o ideal de Brasil e de brasileiro construído pelo regime, apresentava-se como uma expressão das representações da “brasilidade” – ao valorizar a contribuição do branco, do negro e do índio – e tutelava a ética do trabalho – ao ressignificar a ideia kardecista de que o trabalho fundamentava a vida terrena²⁷⁷. Ou seja, se enquadrava perfeitamente ao discurso estadonovista e se colocava, assim, como uma possível força de apoio ao regime, além de um grande divulgador de seus principais pilares ideológicos:

[...] A valorização dos ‘caboclos’ e ‘pretos-velhos’ vinha acompanhada de uma certa leitura da sociedade brasileira. Leitura que destacava a sua leitura multirracial e seu relativo atraso civilizacional. A partir disso é como se a missão da umbanda fosse promover a ‘evolução’ conjunta de brasileiros e dos pretos e caboclos, mantendo a precisa interação entre os dois planos, o social e o espiritual. Havia, portanto, um papel a ser cumprido por africanos e índios na construção desse país. Reciprocamente, esse Brasil, por contar com pretos e caboclos como assistentes espirituais, se apresentaria como poderoso na sua inferioridade²⁷⁸.

Através da análise da trajetória de vida de alguns expoentes da umbanda e de entrevistas com os mesmos, Isaia conclui que houve, por parte do regime, uma

²⁷⁵ GIUMBELLI, Emerson. “Presença na recusa: a África dos pioneiros umbanditas”. Revista Esboços (UFSC), v. 23, 2011, p. 111.

²⁷⁶ ISAIA, op. cit., p. 129.

²⁷⁷ ibidem, p. 134.

²⁷⁸ GIUMBELLI, op. cit., , p. 115.

aproximação entre o governo Vargas e algumas destas lideranças que buscavam não apenas legitimar a prática, mas também, organizá-la e institucionalizá-la. Assim, a memória construída por esses líderes vai distanciar a prática da repressão policial sofrida pelas tendas espíritas e centros de umbanda da figura de Getúlio Vargas no imaginário dos “filhos-de-santo”, e torna-o grande benemérito para a prática, importante líder político que garantiu a existência da umbanda e das religiões afro-brasileiras. No entanto, essa relação entre o governo Vargas e algumas lideranças intelectuais não parecer ter sido sólida e não representou a instituição de políticas em benefício ao povo-de-santo.

Como ressalta Isaia, não se pode generalizar elementos e características que marcam o contexto específico da umbanda no pós-1930. Isso significa dizer que esse discurso e esse intento pelo embranquecimento da prática não eram hegemônicos. Giumbelli destaca que a presença africana na umbanda foi motivo de inúmeros debates expressos, inclusive, no Primeiro Congresso do Espiritismo de Umbanda que ocorreu em 1941. Esses debates existem até os dias de hoje e demonstram os conflitos políticos internos da umbanda. Isso significa dizer que ainda que existisse uma instituição que buscasse ordenar e normatizar a prática, esta era marcada pela sua fluidez e pela autonomia dos pais e mães-de-santo para orientar da melhor forma suas casas. Ou seja, mesmo que uma parcela letrada e proveniente das classes médias urbanas tivesse o objetivo de embranquecer essas práticas, buscando fincar suas raízes na Europa, existiram centros que escolheram por estabelecer suas raízes na África.

O que faz esse debate ser tão complexo, na visão de Giumbelli, é a diferença entre o que ele chama de “campo mediúnico” na Bahia e no Rio de Janeiro, durante o final do século XIX e início do século XX. Para ele, o “campo mediúnico” carioca da virada do final do século XIX e do início do século XX era extremamente difuso e marcava um nítido contraste com o “campo mediúnico” baiano, profundamente voltado para as origens africanas. Para Giumbelli esse contraste era fruto da ausência de intelectuais no Rio de Janeiro que atuassem junto aos praticantes e das lideranças religiosas na direção de uma legitimação dessas práticas – como foram as figuras de Gilberto Freyre e Edison Carneiro no Nordeste - e da força que o Kardecismo adquiriu no Rio de Janeiro, se tornando uma forte referência para as religiões afro-brasileiras, em particular para a

Umbanda²⁷⁹. Dessa forma, o “campo mediúnico” carioca não reivindicava claramente a herança e a presença africana, no entanto, Giumbelli nos chama atenção para o fato de que esta descontinuidade “*não implica em uma ausência de relação ontológica com esse lugar de referência que representa a África*”²⁸⁰.

Analisando as comunicações apresentadas no Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda (1941), Giumbelli demonstra a presença maciça da África nas narrativas sobre a fundação da umbanda e nas determinações da simbologia de suas ritualísticas. A África se fazia profundamente presente. Em alguns momentos no sentido de reafirmá-las e em outros dentro de um movimento de ruptura com essas origens, com esse passado. Mas ainda como referencial.

Como Prandi também anunciou, apesar do esforço que a umbanda faz durante o período do Estado Novo em se consolidar dentro do campo religioso a partir de um discurso de embranquecimento e mestiçagem, esta era negra em seus símbolos, em suas concepções e estruturas. A evocação de heranças kardecistas e católicas e o esforço em se identificar com esses elementos, não impediu de que a umbanda continuasse negra em sua essência e continuasse a ser reconhecida pelos demais estratos sociais e pelas autoridades policiais enquanto uma religião de matriz afro-brasileira. A umbanda era brasileira, porém, negra e a expressão máxima da presença da negritude e da africanidade na mesma era a valorização e a simbologia da figura do preto-velho; o escravo idoso que detém em sua alma uma profunda sabedoria sobre a vida:

É verdade que, como Bastide (1971) já tinha percebido, que a umbanda recusa a África. Ao menos no momento de sua institucionalização, no momento em que busca uma normatização, suas lideranças encontram esteios no cristianismo e no kardecismo. Mas isso não significa que a África desapareça. Ela está nas palavras e nas práticas. Ainda mais, ela está nas narrativas que fazem a genealogia da nova religião, mesmo quando se trata apenas de um lugar de passagem. E, no entanto, não é aí que a presença da África é mais forte nas construções umbandistas. Afinal, a umbanda não se pretendia um empreendimento de preservação ou de recuperação do passado. Seu olhar estava voltado para o presente, tempo de combater o mal ‘que ainda domina o planeta’; e para o futuro, quando uma nação mais evoluída surgiria para a sua contribuição. Em suma, a umbanda desses pioneiros é talvez um dos primeiros discursos a reconhecer o papel da África – sobretudo na figura dos pretos-velhos – para a construção de uma modernidade nacional. Uma modernidade,

²⁷⁹ ibidem, p. 110-111.

²⁸⁰ ibidem, p. 107.

enfim, para a qual não eram suficientes as forças e as personagens de uma civilização de inspiração europeia ou ocidental²⁸¹.

3.3. As religiões afro-brasileiras à luz dos processos criminais

Desde o final do século XIX o exercício da medicina ilegal, a prática do Espiritismo, da magia e seus sortilégios e a execução do curandeirismo eram considerados crimes contra a Saúde Pública e quem os cometesse seria submetido a sanções. Quando da instauração da Ditadura do Estado Novo e da reformulação do Código Penal, a redação destes artigos passou por algumas alterações, sendo considerados como crimes contra a saúde pública a prática ilegal da medicina, o charlatanismo e o curandeirismo. Apesar dessas modificações, na prática, estes artigos continuaram a punir o mesmo grupo social: os praticantes das religiões de matriz afro-brasileira.

Inicialmente é importante localizar os crimes contra a saúde pública dentro de um debate intenso da institucionalização da medicina na sociedade brasileira. Esse debate e todo o esforço dos médicos em serem os detentores do monopólio da cura é extremamente documentado pelos periódicos durante as décadas de 1930 e 1940 que registram a mobilização política feita por essa classe. A antropóloga Ana Lúcia Pastore Schritzmeyer também ressalta a atuação da medicina científica na perseguição a “arte de curar”: “[...] *O curandeirismo foi severamente combatido, porque foi encarado como ignorância, como uma nódoa a ser apagada o quanto antes da nossa história para ser assegurado o monopólio da medicina científica (ou dos médicos)*”²⁸².

Associado aos esforços da medicina em se institucionalizar cientificamente e em conquistar o seu espaço dentro da sociedade brasileira através da extinção das alternativas populares de cura, tem-se a cruzada promovida por profissionais da área da psicologia que relacionavam as religiões afro-brasileiras a graves distúrbios mentais. Essa compreensão era fruto da ocorrência do transe, elemento essencial a tais práticas. O transe permite que o indivíduo se comunique com os mortos e que inicie os processos divinatórios, no entanto, era compreendido como prova da fragilidade psíquica pelos psicólogos e psiquiatras.

²⁸¹ GIUMBELLI, op. cit., p. 115.

²⁸² SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore. “Sortilégio de saberes: curandeiros e juízes nos tribunais brasileiros (1900-1990)”. São Paulo: IBCCRIM, 2004, p. 101.

Para compreender por que as religiões de matriz afro-brasileiras se enquadravam nos artigos 156, 157 e 158 do Código Penal de 1890 e, posteriormente nos artigos 282, 283 e 284 do Código de 1942, é importante elucidar qual era a definição destes crimes por parte dos juristas. O curandeirismo, de acordo com Schritzmeyer foi definido na década de 1940 como

prática da medicina por pessoas não legalmente autorizadas, em regra, por meio de benzeduras, passes, beberagens e práticas de superstição”. Não obstante pode ser exercida com o emprego de medicamentos comuns, remédio da flora medicinal, infusões, etc.

O procurador de Justiça Arthur Cogan, em um pequeno artigo possivelmente se referindo ao Código Penal de 1942, busca diferenciar a prática da medicina ilegal, o charlatanismo e o curandeirismo.

Basicamente, o exercício ilegal da medicina referia-se ao “*exercício da profissão de médico, sem autorização leal, ou excedendo seus limites*”. Já a ideia de curandeirismo relacionava-se a conjunção de algumas práticas por indivíduos que, não sendo médicos, diagnosticassem, prescrevessem, ministrassem ou aplicassem qualquer substância através de gestos, palavras ou qualquer outro meio. A espontânea vontade em praticar tais atos, a consciência da estar exercendo a prática e o objetivo de curar, também configuravam o crime de curandeirismo. Já o crime de charlatanismo é definido pelo procurador da Justiça como “*inculcar ou anunciar curas secretas ou mirabolantes, um autêntico estelionato no campo da saúde, e que pode ter como agente, o médico ou o leigo*”.

As amplas definições dadas aos crimes mencionados se inserem no contexto do final do século XIX e início do século XX no qual a sociedade brasileira passa por um profundo processo de massificação e a ordem social se torna a principal preocupação e objetivo das autoridades. Associado a esse processo, pode-se ressaltar a abolição da escravidão que obriga o Estado brasileiro a avaliar as alternativas de assimilação e controle do contingente de ex-escravos.

No bojo desse contexto de transformação e de construção de métodos de ordenação social, tem-se a intensificação da vigilância das classes populares e dos mendigos na capital federal e a regulamentação dos crimes de meretrício e vadiagem. Caminhando na mesma direção, tem-se a criação de delegacias especializadas na

repressão à embriaguez, à cartomancia, ao baixo espiritismo e ao comércio ilícito de substâncias entorpecentes²⁸³. A criação da Delegacia especialista em tóxicos e entorpecentes foi analisada no segundo capítulo desta dissertação.

O historiador Sidney Chalhoub, ao problematizar a relação presente no imaginário coletivo brasileiro entre “classes pobres” e “classes perigosas” apresenta o contexto do pós-abolição onde o temor das elites consistia, principalmente, na organização do mundo do trabalho sem os mecanismos de dominação comuns ao cativo. Além disso, essa responsabilidade é transferida dos senhores de escravos para o Estado. Logo, cabia a este criar estratégias para que os negros se mantivessem em uma posição de submissão e que lhe fossem limitadas as possibilidades de mobilidade social²⁸⁴.

Essa preocupação exacerbada das elites em relação aos negros, agora libertos, ocasiona a construção da percepção das “classes pobres” enquanto “classes perigosas”:

As classes pobres e viciosas, diz um criminalista notável, sempre foram e hão de ser sempre a mais abundante causa de todas as sortes de malfeitores; são elas que se designam mais propriamente sob o título de – classes perigosas –; pois quando mesmo o vício não é acompanhado pelo crime, só o fato de aliar-se à pobreza no mesmo indivíduo constitui um justo motivo de terror para a sociedade. O perigo social cresce e torna-se de mais a mais ameaçador, à medida que o pobre deteriora a sua condição pelo vício e, o que é pior, pela ociosidade²⁸⁵.

A única forma de se ter controle dessas classes viciosas era estabelecendo uma política de suspeição generalizada que promovia uma repressão contínua diante das classes pobres. Nesse contexto, em virtude de seus maus hábitos adquiridos no cativo e do caráter duvidoso dos negros, estes se tornaram os suspeitos preferenciais das instituições policiais:

os ‘defeitos’ dos negros não se explicam a partir de um determinado fato social – a escravidão –, porém se situam num campo extrínseco à história – a ‘natureza’ [...] os ‘defeitos’ dos negros podem ser pensados como insuperáveis, tornando-se eles, assim, membros potencialmente permanentes das classes perigosas²⁸⁶.

²⁸³ ibidem, p. 56.

²⁸⁴ Chalhoub, Sidney. “Visões de liberdade”. São Paulo: Cia das Letras, 1990, p. 23.

²⁸⁵ ibidem, p. 21.

²⁸⁶ ibidem, p. 25.

Considerando o contexto acima apresentado, o que parece ser nítido é que os artigos 156, 157 e 158 do Código Penal de 1890 e os artigos 282, 283 e 284 do Código Penal de 1942 foram utilizados como instrumentos para a contenção e normatização das práticas culturais características das classes populares e, em específico da população negra.

A fim de averiguar o sentido da repressão policial às religiões afro-brasileiras no período do Estado Novo foram feitas visitas ao Arquivo Nacional. As visitas tinham o intuito de ter contato com os processos criminais referentes a ação policial frente essas crenças. Em informação adquirida no próprio Arquivo Nacional, soube que os processos criminais referentes aos artigos supracitados eram de competência de duas Varas Criminais; a Primeira Vara Criminal e a Sexta Vara Criminal. Esse conjunto documental não se encontra digitalizado, dessa forma a pesquisa precisa ser feita através de fichas manuscritas localizadas nos imensos gaveteiros da instituição. Muitas delas encontram-se incompletas o que dificulta consideravelmente o trabalho do pesquisador.

As fichas estão organizadas por ordem alfabética, sendo considerados os sobrenomes dos acusados. E como ressaltado anteriormente, uma vez incompletas, nem sempre possuem informações tais como o ano do processo ou os artigos ao qual eles estão relacionados. Foram pesquisados concomitantemente os processos da Primeira Vara Criminal e da Sexta Vara até a letra “H”. Tive uma imensa surpresa quando percebi que a maioria esmagadora dos processos encontrados no Arquivo Nacional referentes aos artigos 156, 157 e 158 (Código Criminal de 1890) datavam da virada do século XIX para o século XX.

A incidência desses processos é muito grande entre 1890 e 1910, período de funcionamento do tribunal especial para crimes ligados ao “baixo espiritismo”, o Juízo dos Feitos da Saúde Pública²⁸⁷. Como o artigo 157 criminalizava “a prática do espiritismo, da magia e de seus sortilégios”, a prática religiosa conhecida como Kardecismo também foi alvo de violenta perseguição policial²⁸⁸. Nas primeiras décadas do século XX, a FEB, a Federação Espírita Brasileira, conseguiu ganhar maior

²⁸⁷ MAGGIE, op. cit.

²⁸⁸ Ver OLIVEIRA, Marco Aurélio Gomes de. “ Livres, porém perseguidos: o cotidiano das relações entre espíritas e a polícia na cidade do Rio de Janeiro (1930-1950)”. Monografia do Departamento de História da UFF, Niterói, 2010.

visibilidade política. A fim de ser respeitado tal qual uma religião, o Kardecismo foi construindo um distanciamento em relação as práticas e os discursos mágico-curativos das religiões afro-brasileiras, particularmente da Umbanda e do Candomblé. Esse distanciamento, de acordo com Giumbelli, resultou na construção da categoria “baixo espiritismo”, utilizado frequentemente nos processos criminais pelos agentes policiais para designar as religiões afro-brasileiras.

Foram encontrados mais processos referentes ao artigo 157 datados de um período anterior ao do Estado Novo (de 1935 a 1937) do que durante o mesmo. No entanto, como esses processos não foram visualizados, não se pode fazer nenhuma conclusão a respeito dos mesmos. Com exceção do processo criminal de Carmen Barros²⁸⁹, presa em flagrante em 22 de abril de 1937 também inculcada no artigo de 157.

Carmen era branca, natural do Rio Grande do Sul, tinha 44 anos, viúva e ao ser perguntada sobre sua profissão afirmou ser telepata. A “mystificadora” presa em flagrante quando na rua Barão do bom Retiro às 11 horas e 40 minutos do dia acima citado, estava consultando Olga Ferreira e se comprometendo em fazer um “trabalho” para que seu companheiro “tornasse a viver com ela”. Tudo mediante o pagamento da importância de duzentos e sessenta mil réis. A acusada, no entanto, declara que, mesmo sendo telepata, não faz trabalhos para ninguém.

Em 25 de Outubro de 1938 no Distrito Federal, na Primeira Delegacia Auxiliar, foram registrados os autos de apresentação e apreensão, e de prisão em flagrante de João Alfredo. João foi preso em flagrante sob a acusação de ter infringido os artigos 157 e 158 do Código Penal de 1890. Como visto, anteriormente, esses artigos referem-se, respectivamente, a prática do espiritismo, da magia e de seus sortilégios e o exercício do curandeirismo. Encontravam-se presentes na ocasião, o Delegado da referida Delegacia, Doutor Demócrito de Almeida, o escrevente dos autos, duas testemunhas (cujos os nomes não são identificados nesse momento) e o investigador de polícia Hyllo D’Allincourt Saso de Oliveira.

O investigador apresentou ao delegado os seguintes objetos apreendidos no flagrante: “um calção de côr azul; uma capa de cor vermelha e amarela bordada; uma mala de côr vermelha com franjas douradas; um cinto de côr azul com fivela dourada;

²⁸⁹ Arquivo Nacional. Processo Criminal nº 11.614 – 1937

uma faixa vermelha com franja dourada; um colete composto de duas partes em c6r prateada; uma blusa de c6r prateada; uma toalha de cor branca bordada; um gorro de c6r branca e verde, tendo bordado o seguinte: ‘Jesus, Maria e Jos6’; um outro gorro bordado, com estrelas e missangas; um cocar; um capacete de metal branco dourado com um penacho; uma espada com cabo preto; um chifre de veado; dois punhais; dois chuchalhos de folha; uma cuia com cabo; uma garrafa de vinho moscatel, tendo um laço de feita no gargalo; dois copos de vidro; um livro com o t6tulo ‘A prece’; um outro com o t6tulo ‘Agenda Alex’; dois charutos; uma campainha; nove guias; uma pomba; um carretel de linha preta; uma concha; um embrulho contendo ra6zes; uma cruz feita com galhos; um embrulho contendo um trabalho de papel escrito a l6pis; um embrulho contendo duas figurinhas de madeira; tr6s papeis contendo alfinetes; um tal6o da ‘Seita Esp6rita S6o Sebast6o’; um saco de c6r verde contendo busos; dois outros v6sios. Bem como oito pedaços de papel, sendo que um com sinais cabal6sticos; uma lança de madeira; tr6s tabaques com a declaraç6o de haver arresadado [?] tudo hontem [...]”²⁹⁰.

De acordo com as ideias de Yvonne Maggie, os processos criminais dependem de uma den6ncia. Este 6 o ponto de partida da atuaç6o da Pol6cia Civil. 6 a den6ncia ou a reclamaç6o - que pode vir de um vizinho incomodado com as pr6ticas de “baixo espiritismo” na vizinhança ou mesmo de um cliente insatisfeito com os resultados dos trabalhos do sacerdote - que 6 averiguada pelos agentes nas batidas policiais²⁹¹. Dessa forma, fica a quest6o: quem teria denunciado Jo6o Alfredo 6 Pol6cia?

Por outro lado, n6o h6 d6vidas de que Jo6o Alfredo se tratava de um praticante das religi6es afro-brasileiras. Interessante destacar que, a princ6pio, os investigadores n6o fazem nenhuma menç6o sobre a natureza das pr6ticas religiosas de Jo6o Alfredo. E isso nos leva a outra quest6o destacada por Maggie em seus estudos sobre a repress6o ao que a autora classifica como “cultos afro-brasileiros” express6o da pr6tica da magia²⁹²: como os agentes policiais tinham certeza de que Jo6o praticava a magia, o Espiritismo e o curandeirismo?

Todos os objetos apresentados ao Delegado s6o apreendidos. E alguns deles – como um trabalho escrito 6 l6pis, os sinais cabal6sticos escritos em um papel, entre outros - s6o anexados como provas do processo (ver figuras 1, 2 e 3 dos anexos).

²⁹⁰. Arquivo Nacional. Processo Criminal n6 2117/1848 – 1938.

²⁹¹ MAGGIE, op. cit..

²⁹² MAGGIE, op. cit..

No auto de prisão em flagrante do acusado, o escrevente transcreve que o investigador Hyllo D’Allincourt Saso de Oliveira se dirigiu, em companhia de seus colegas de trabalho Genésio Bezerra e José Tuyuty Batalha à Estrada do Consolo, nº 440, na Gávea. Os agentes policiais tinham comparecido ao endereço citado em virtude de uma denúncia. Ao chegar ao local, verificaram que se tratava efetivamente de uma “macumba”. Encontravam-se presentes no estabelecimento Guiomar de Almeida, consulente que estava em busca de melhorias para a sua saúde e Antônio Benedicto, que se anunciou cliente antigo do acusado. O local do flagrante também era residência deste. Já na Delegacia, João, homem e preto, afirmou ter 52 anos, ser natural do estado de Minas Gerais, possuir cinco filhos e saber ler e escrever.

O investigador Genésio Bezerra foi inquerido logo depois de João e confirmou todas as informações prestadas pelo depoimento de Hyllo. Genésio destaca, em seu depoimento, uma tábua encontrada quando estes saíam do local com um papel escrito Paulo Murta e um punhal fincado, assim como menciona o motivo pelo qual os consulentes se encontravam no local. Guiomar teria ido cuidar de sua saúde, pois se encontrava muito anêmica. Já Antônio Benedicto havia lhe informado que tinha ido tomar uns “passes”, pois já havia se tratado com João Alfredo e este tinha lhe curado. Antônio informou que se encontrava no Hospício.

A terceira testemunha, o também investigador José Tuyuty Batalha, confirma todas as informações dadas pelos seus colegas acrescentando que Guiomar havia ido se tratar de uma fraqueza. José também informa que ao chegar no estabelecimento onde ocorria a “macumba”, o acusado encontrava-se “manifestado pelo caboclo africano Matheus”²⁹³. E que além deste João manifesta o caboclo “corre campo” e que o tratamento que costuma indicar aos seus consulentes, quando manifestado, é o das hervas²⁹⁴. O acusado em momento algum contestou ou inquiriu os investigadores sobre as informações que estavam cedendo.

Importante destacar a menção feita pelo investigador José sobre a religião que o acusado pratica. No processo, o termo macumba é colocado entre aspas pelo escrevente. O que pode significar que desde aquela época, macumba era comumente utilizada para se qualificar de forma pejorativa qualquer tipo de prática religiosa afro-brasileira. A

²⁹³ Arquivo Nacional. Processo Criminal nº 2117/1848 – 1938.

²⁹⁴ *ibidem*.

utilização desse termo pode expressar, igualmente, falta de conhecimentos mais específicos e profundos acerca das práticas que estes investigadores repreendiam, tendo em vista a ausência de informações a respeito de uma qualificação específica desses profissionais para atuar diretamente no setor de mistificações. Outra questão importante é que alguns dados importantes, como por exemplo, o que o “macumbeiro” João manifestava e informações a respeito de como ele atuava aparecem, apenas, no depoimento de José Tuyuty. Será que este, diferente dos outros, possuía algum tipo de conhecimento ou mesmo vivência dentro das religiões afro-brasileiras?

Após os depoimentos dos investigadores, são ouvidos os consulentes. Guiomar se diz ser natural do Rio de Janeiro, casada, com 33 anos, moradora da Estação de Ramos, sabendo ler e escrever. Guiomar contou que se tratava com João havia três anos e que estava se dando muito bem. Afirmou, igualmente, que no endereço já citado funcionava a “Seita Espírita São Sebastião”. A consulente confirmou, também a informação dada por um dos investigadores sobre os caboclos manifestados por João Alfredo e que o tratamento que estes indicavam aos clientes era a base de ervas.

O segundo consulente, Antônio Benedicto, se diz residente do Leblon, solteiro, com 27 anos e operário, sabendo ler e escrever. Antônio diz ser frequentador da Seita há um ano e que começou a frequentá-la por indicação de terceiro quando se encontrava no Hospício. Este também afirma que João Alfredo lhe curou indicando como remédio apenas, as ervas. Disse acreditar na religião do acusado e ter ido ao estabelecimento receber “passes”.

As recorrentes menções sobre o tratamento feito por João Alfredo, à base de ervas, é um dado interessante desse processo. A partir delas, não há dúvidas de que João Alfredo tratava-se de um praticante do curandeirismo diagnosticando e prescrevendo ervas para os doentes. No entanto, considerando a natureza de um processo criminal, não tem como se ter certeza se essa informação é colocada nos autos a fim de que o Juiz não tivesse dúvidas acerca do crime cometido por João Alfredo, ou se esse detalhe, realmente, chamou atenção das testemunhas.

A cada depoimento de uma das testemunhas, João Alfredo é perguntado se contesta as informações dadas por estes. Ao final do depoimento de Antonio Benedicto, João, ao ser interpelado pelo Delegado, afirma ter o “dom da mediunidade” há cerca de 20 anos. Afirmo também já ter morado em muitos lugares, mas que se encontrava

estabelecido no Rio de Janeiro há cinco anos. Disse ter tido clientes estrangeiros e esclarece que as roupas apreendidas na verdade foram doação de uma cliente argentina que atendeu uma vez, assim como o capacete e a espada. Confirmou a informação a respeito da prescrição de ervas, mas declarou que nada cobrava aos seus clientes. Confirmou, igualmente, o nome de sua seita e esclareceu que “não trabalha para o mal, e sim tão somente para o bem e para divertimento”²⁹⁵.

O Delegado Demócrito de Almeida decide por dar nota de culpa à João Alfredo por praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, e por exercer o curandeirismo. É requisitado pelo “Instituto de Identificação” seus antecedentes criminais, os objetos apreendidos são enviados para a averiguação no “Gabinete de Pesquisas Científicas”. Os consulentes são encaminhados para o “Instituto Médico Legal”, a fim de passar por averiguação de sanidade mental. O Delegado solicita que João Alfredo seja encaminhado à Casa de Detenção para que fique à disposição do Juiz de Direito da Vara Criminal. No mesmo dia, João Alfredo pagou fiança no valor de Trezentos Mil Réis, o que o permitiu responder processo em liberdade.

Todos os objetos apreendidos quando da prisão de João foram enviados, no final do inquérito, para o Diretor do Gabinete de Pesquisas Científicas. Entre as averiguações que o Delegado Demócrito de Almeida solicita estão as seguintes: “a natureza dos objetos e substâncias enviadas a exame”, e se “as substancias e objetos apresentados a exame poder ser empregados na prática da macumba do curandeirismo”. A conclusão dos peritos é de que “as substâncias e objetos apresentados a exame são aplicáveis a diversas práticas rituales da macumba, não se prestando, porem, ao exercício do curandeirismo”. No entanto, mesmo com as conclusões dos peritos da Polícia Civil, João Alfredo é absolvido em agosto de 1939.

O processo criminal referente a ré Telka Albussamara encontra-se incompleto, assim o que se tem acesso, inicialmente, é a sua nota de culpa. Através dela pode-se identificar que Telka foi incurso nas penas do artigo 157 do Código Penal de 1890, o que significa que esta foi presa pela prática do Espiritismo, da magia e de seus sortilégios. Com ela foi apreendido um baralho e assim como no caso de João Alfredo, o baralho é enviado para o Gabinete de Pesquisas Científicas e também é sentenciada ao recolhimento na Casa de Detenção caos não pague fiança. Em seu auto de prisão em

²⁹⁵ ibidem.

flagrante depõem, como testemunha de acusação, os policiais Genésio Bezerra, Ernani da Cruz Rocha e José Tuyuty Batalha.

O relatório do processo de Telka Abulssamara - mulher, branca, com 27 anos, natural do Rio de Janeiro, sabendo ler e escrever e tendo a profissão de doméstica -, datado 29 de dezembro de 1937, possui mais algumas informações que auxiliam a costurar a colcha de retalhos que é o caso. O documento especifica as informações presentes no auto de prisão em flagrante informando que a acusada é moradora da rua Santo Amaro há 10 meses, e que foi presa em sua residência quando pega em flagrante praticando a cartomancia e atendendo o consulente Antonio Carlos Franco de Sá Machado. Em cima da mesa onde Telka lia as cartas, foi encontrada, além do baralho, uma quantia de cinco mil réis.

Em seu testemunho, Genésio Bezerra, afirma ter ido à residência da acusada a fim de verificar denúncia feita à Polícia. Chegando em seu domicílio, os investigadores de polícia foram informados pela irmã da acusada que estes precisariam esperar, pois Telka estava “atendendo a um consulente”. Depois de um tempo, Genésio entrou no quarto e encontrou a acusada sentada em uma mesa sobre a qual “havia um baralho de cartaz e em frente a ella um rapaz; que ella dizia ao rapaz o que lhe ia acontecer sobre a vida”.

Telka foi presa em flagrante, quando o rapaz lhe pagava a quantia de cinco mil réis pelo trabalho. Ao ser detida, a acusada se afirmou espírita e afirmou que “punha cartas porque tinha o dom de adivinhar como já adivinhára que a polícia iria vial-a”. O investigador Hernani da Cruz Rocha, confirmou todas as informações dada pelo seu colega Genésio acrescentando, apenas, a resistência da ré em se encaminhar a Polícia. O terceiro investigador presente no flagrante, José Tuyuty Batalha, confirma todas as informações dos seus outros dois colegas, sem fazer nenhuma contribuição sobre o caso.

A testemunha Antônio Carlos Franco de Sá Machado, o consulente de Telka, não foi encontrado. Após julgamento, Telka foi condenada a pena mínima referente ao artigo 157, um mês de prisão celular e o pagamento de mil réis.

Numa avaliação dos agentes policiais ficou evidente que o baralho havia sido preparado previamente para possuir, apenas, figuras que salientassem “situações passadas e futuras”. A falta de algumas páginas no processo dificulta a identificação do

autor dessa informação, o que poderia dar alguma pista a respeito da natureza desse conhecimento por parte do agente policial. O relatório também afirma que a acusada não se defendeu das acusações e, ao contrário, deu a entender que seria, sim, cartomante e exercia práticas mágico divinatórias. Quando do julgamento, a ré deixa sua defesa a cargo de seu advogado, o sr. Alberto Beaumont.

Na nota do Delegado Anésio Frota Aguiar ao diretor do Gabinete de Pesquisas Científicas, este pede que os peritos averiguem se esse artefato poderia servir para a prática da cartomancia. A mulher – assim como João Alfredo - paga a fiança de trezentos mil réis e responde o processo em liberdade. Os peritos do Gabinete analisam o baralho e chegam a conclusão de que este não serviria para cartomancia, sendo um baralho comumente utilizado para se jogar poker e entre outros, no entanto, a ré é condenada e submetida a pena mínima que era de um mês de prisão celular e o pagamento de mil réis. A ré apela da decisão do Juiz e consegue ter sua pena cancelada.

Já no ano de 1939, o processo criminal de Florial Belmonte²⁹⁶ chama atenção pela descrição das ações do réu. Em auto de apresentação e apreensão do dia 01 de agosto de 1939, é registrado na Primeira Delegacia Auxiliar, pelo Delegado Demócrito Almeida, a prisão em flagrante deste e da apreensão de objetos tais como um livro de quiromancia, cartões com o nome do acusado, nos quais este estava classificado como “astroquirofísico” e pedaços de papel onde estava desenhados signos astrológicos. Florial foi inculcado no artigo 157 do Código Penal e o seu processo, se comparado com os relacionados às religiões afro-brasileiras é bem mais objetivo e pontual. Os autos de apresentação e apreensão, e de prisão em flagrante, e os depoimentos das testemunhas são mais concisos, menos detalhados e não possuem espaço para adjetivações ou mesmo juízo de valor. Elementos que aparecem de forma corriqueira no referido processo de João Alfredo.

O caso de Florial demonstra a amplitude que a legislação brasileira buscava alcançar, talvez num esforço em demonstrar à sociedade que todas as práticas que se enquadrassem na redação do Código seriam reprimidas. Florial Belmonte, natural da Espanha, alfabetizado, confirma ser morador da Praça Tiradentes, centro do Rio de Janeiro e se diz comerciante. Florial era branco, casado e possuía 43 anos. De acordo com Antonio Paulino, investigador policial e uma das testemunhas arroladas no

²⁹⁶ Processo Criminal nº1.995 - 1938

Processo, Florial foi surpreendido em casa quando praticava o “ocultismo” e atendia o consultante Antônio Rodrigues da Costa. Em depoimento ao Delegado Demócrito de Almeida, Antônio Rodrigues – carioca, de 44 anos e casado - afirma ter procurado Florial por conta de um anúncio no jornal onde este se anunciava como “professor de ocultismo”. O objetivo da visita era ter conhecimento a respeito de um inventário de bens que estava fazendo em Portugal. Antônio queria saber se seria feliz na causa judicial.

Interessante ressaltar no caso de Florial que ainda que este tenha sido inculcado no artigo 157 do Código de 1890, o que é frisado nos depoimentos dos investigadores José Tuyuty Batalha, Antonio Paulino e Roberto Pereira de Castro é a “exploração da fé pública”. Essa preocupação também é evidente por parte do Delegado quando este envia os objetos apreendidos durante o flagrante a fim de averiguação pelo Gabinete de Pesquisas Científicas. Uma das inquietações do Delegado relaciona-se com a possibilidade de Florial ser um “charlatão” e viver se utilizando da boa-fé das pessoas. O acusado articula o advogado Dr. Haroldo Duarte Albuquerque Figueiredo para cuidar de seu caso.

O caso de Florial, assim como o de João Alfredo, chamam atenção pelas origens destes indivíduos demonstrando que a Capital Federal no período analisado era marcada pela presença de pessoas das mais variadas origens e com as mais variadas culturas e crenças religiosas. O contato entre todas essas pessoas certamente gerou trocas culturais muito intensas.

É importante frisar uma característica recorrente a todos os casos aqui apresentados. Todos os indivíduos que possuem dons mediúnicos e recorrem à magia, ou tentam ferir a credulidade pública – caso de Florial Belmonte – têm essas suas atividades como forma de ganhar a vida. No caso de João Alfredo e Carmen Barros, essas atividades fazem parte de sua identidade e da função social que possuem. Tanto que nesses dois casos, os acusados se declaram abertamente que a magia e o espiritismo são seus ofícios. Ainda que busquem frisar que estes não eram utilizados apenas para o bem.

Todos os processos criminais encontrados referentes ao artigo 156 tratavam-se de prática da medicina ilegal na concepção exata do termo. Ou seja, os acusados eram indivíduos que praticavam a medicina sem possuir formação especializada. Grande

número desses processos são relacionados à parteiras ou mulheres que exerciam a clínica ginecológica. Um exemplo desses casos é o processo contra Odilia Ferreira Villela²⁹⁷, registrado em dezembro de 1917. Quando do momento do flagrante, Odilia aplicava uma injeção na sua cliente, Cecília Azevedo, para impedir que esta engravidasse. De acordo com os autos do processo, Odilia atuava como parteira.

Também foram surpreendentemente comuns os processos referentes a indivíduos que atuavam como dentistas. Neste último caso, todos os processos que tive acesso eram referentes à homens.

3.4 Considerações Finais

O que a repressão policial pode nos revelar a respeito das religiões afro-brasileiras e seus praticantes durante as décadas de 1930 e 1940 na cidade do Rio de Janeiro? E o que ela pode nos revelar a respeito da própria prática repressiva desta instituição? À princípio, é importante relembrar o contexto histórico ao qual a instituição policial estava imersa naquele momento: a formação e a consolidação da sociedade de massas. Nesse contexto, a Polícia passou a ser o principal órgão de controle da ordem social e os anos 1930 assistiram um esforço por parte desta instituição em estar preparada para atender as demandas tanto da sociedade brasileira quanto do regime de Getúlio Vargas.

É em meio a esse processo de institucionalização que a Polícia Civil se estrutura, se capacita e se especializa, sendo construídos novos departamentos e seções. Aos poucos, a instituição vai possuindo uma ação mais científica e estratégica, se afastando da ação de patrulhamento e ronda de rua. É a partir desse momento – como destacado no capítulo 2 desse trabalho – que a Polícia Civil se torna uma instituição de ação preventiva. Esse caráter da Polícia Civil pode explicar a centralidade da denúncia na ação de seus agentes frente a alguns crimes, e especificamente, frente aos crimes de charlatanismo, medicina ilegal, espiritismo e curandeirismo.

Sem a denúncia, a Polícia Civil não pode exercer a sua função preventiva, ou seja, não pode se antecipar ao acontecimento de um crime. Transportando essa ideia para a atuação frente às religiões afro-brasileiras, pode-se dizer que as batidas policiais tinham como objetivo, não só manter a ordenação social, como também prevenir a

²⁹⁷ Arquivo Nacional. Processo Criminal nº 11.614 de 1937.

sociedade da ocorrência de um mal maior, caracterizado pelo alastramento das casas de culto e terreiros pela cidade. A criação da Delegacia de Tóxicos e Entorpecentes parece ser emblemática nesse sentido. E deve ser levada em consideração o seu contexto: a criação de delegacias especializadas na repressão ao meretrício, a mendicância, à vadiagem, à capoeiragem, entre outros.

A criação dessas Delegacias demonstra a profunda preocupação estatal com esses elementos. Outro elemento importante de se destacar é a associação da repressão aos tóxicos com a repressão ao baixo espiritismo e as mistificações. Ainda nessa mesma linha de raciocínio fica no ar se a Polícia estabelecia uma relação direta das religiões afro-brasileiras com as drogas, com as substâncias que tiram a consciência mental sobre os atos ou com o logro, o abuso da credulidade alheia. Outro dado importante reside na relação de submissão imediata existente entre a Polícia Civil e o Presidente da República. Assim, pode-se afirmar que a Polícia Civil do Distrito Federal era o braço direito do regime estadonovista.

De forma geral, os processos criminais mostram uma atuação mais incisiva da Polícia Civil frente as religiões afro-brasileiras em dois momentos: entre 1890 e 1910 (quando da criação do Juízo do Feito da Saúde Pública) e nos primeiros anos da década de 1930 (quando da criação da Seção de Tóxicos, Entorpecentes e Mystificações). Durante os anos do Estado Novo (1937-1945), foi encontrado apenas um processo criminal onde o réu foi inculcado no artigo 157 e, no entanto, a descrição deixa claro de que não se tratava de um praticante das religiões afro-brasileiras.

Considerando as informações analisadas nesta pesquisa a respeito da Polícia Civil e os dados coletados nos processos criminais, pode-se concluir que durante os 8 anos de duração da ditadura do Estado Novo, não houve um aumento considerável no número de prisões de praticantes das religiões afro-brasileiras. Ao menos, não há processos criminais que registrem isso. É importante mencionar que muitos documentos podem ter se deteriorado ao longo dos anos e podem ter se perdido com o traslado para a instituição que, atualmente, faz a guarda dos processos criminais aqui pesquisados.

Dessa forma, analisar as religiões afro-brasileiras a partir da ótica dessa organização se fez de extrema importância para a compreensão do espaço que estas religiões possuíam na sociedade brasileira, dos espaços que lhes eram negados, dos conflitos que estas vivenciavam, e das estratégias e das negociações construídas para

que estas resistissem. É importante destacar que esta pesquisa não se aprofundou nos processos criminais como um todo. Esta pesquisa focou-se em analisar a atuação da Polícia Civil dentro do processo de repressão às religiões afro-brasileiras durante os anos do Estado Novo, assim como buscou investigar a recorrente ideia de que, neste período, a perseguição a terreiros e casas de culto aumentou vertiginosamente. Considerando que as definições do que é crime e o que não é crime são fruto de discussões feitas entre legisladores e juristas, possivelmente, reconstruir o processo de elaboração dessas leis podem tornar as nossas conclusões mais claras acerca do caráter racial da repressão às religiões afro-brasileiras.

4. ANEXOS

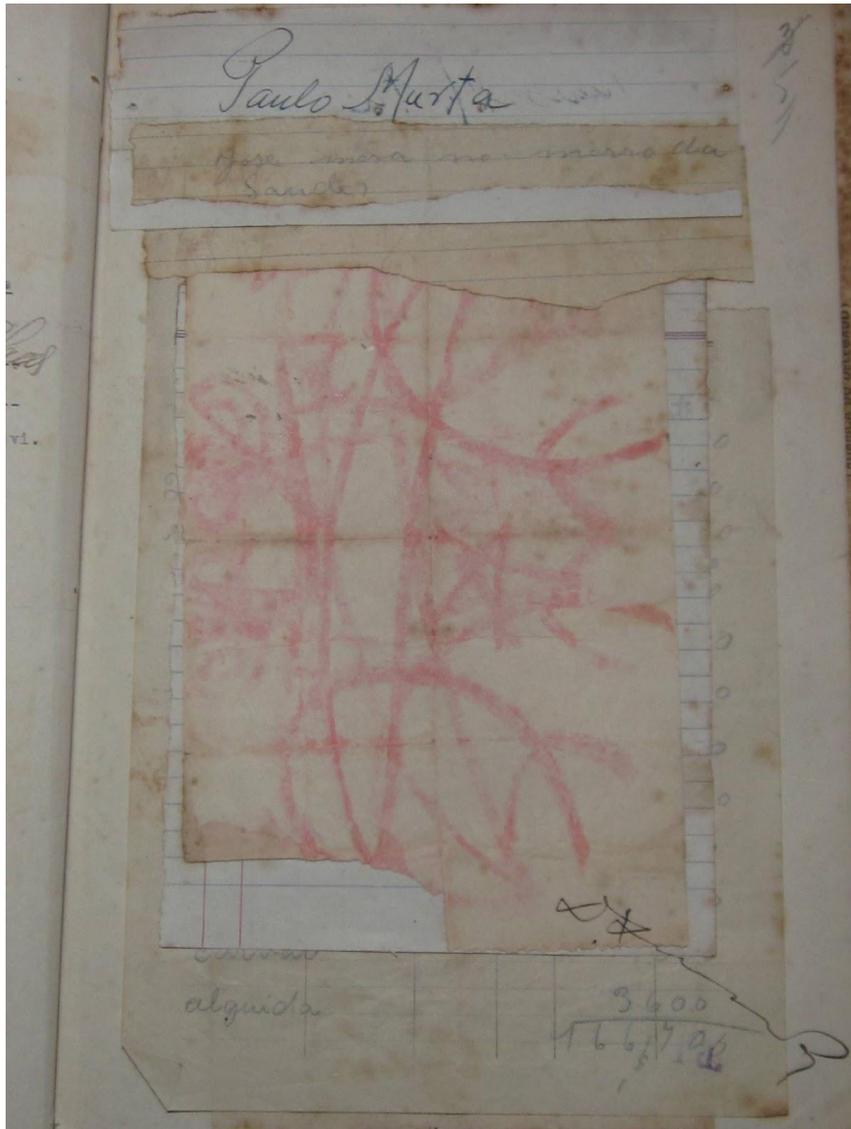


Figura 1: papel com sinais cabalísticos.

Notas para 6 de Janeiro

Precedentes	Destino	Número		Hors da	
		de telegrama	de palavras	Apresentação	Recepção do grupo
				7	800
				3	4000
					13000
10				16	600
					6000
				9	8000
					2000
					6000
					2000
3					3000
					1500
					600
					4000
					3600
					166700

Figura 2: listagem de um trabalho escrito à lápis.

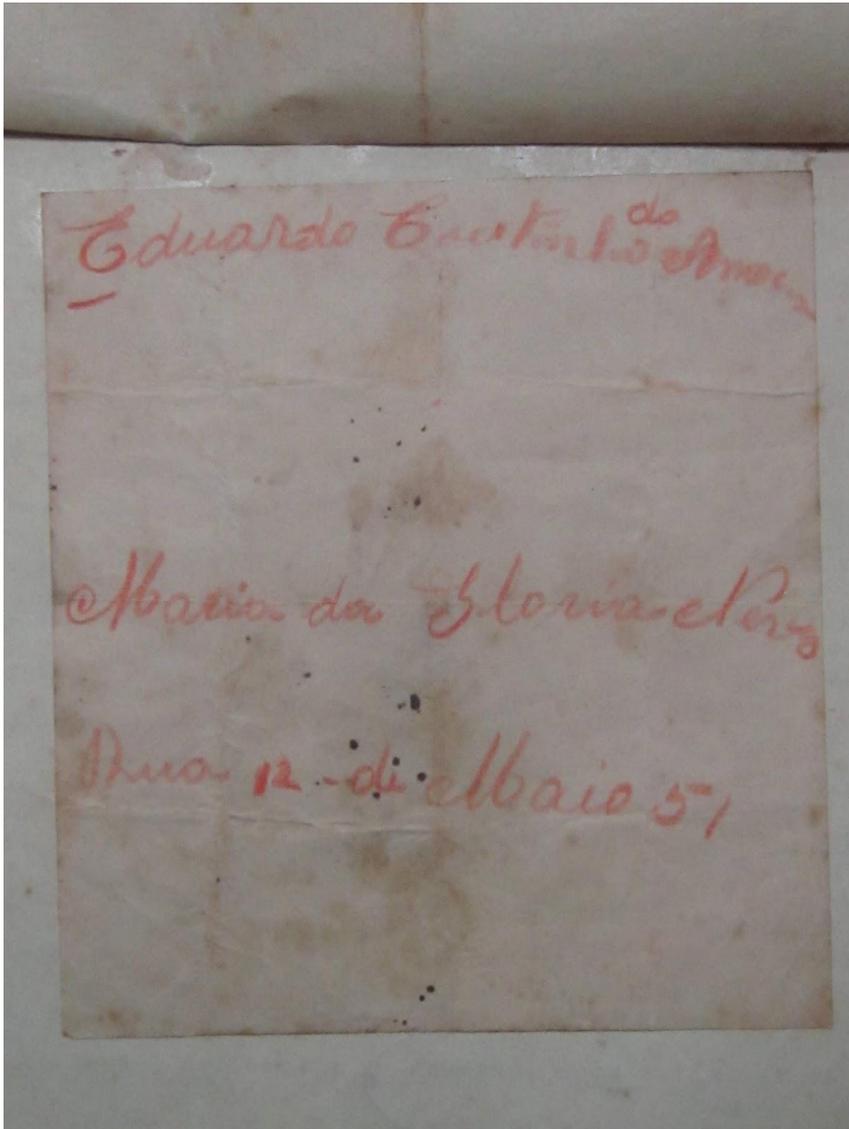


Figura 3: papel escrito à lápis.

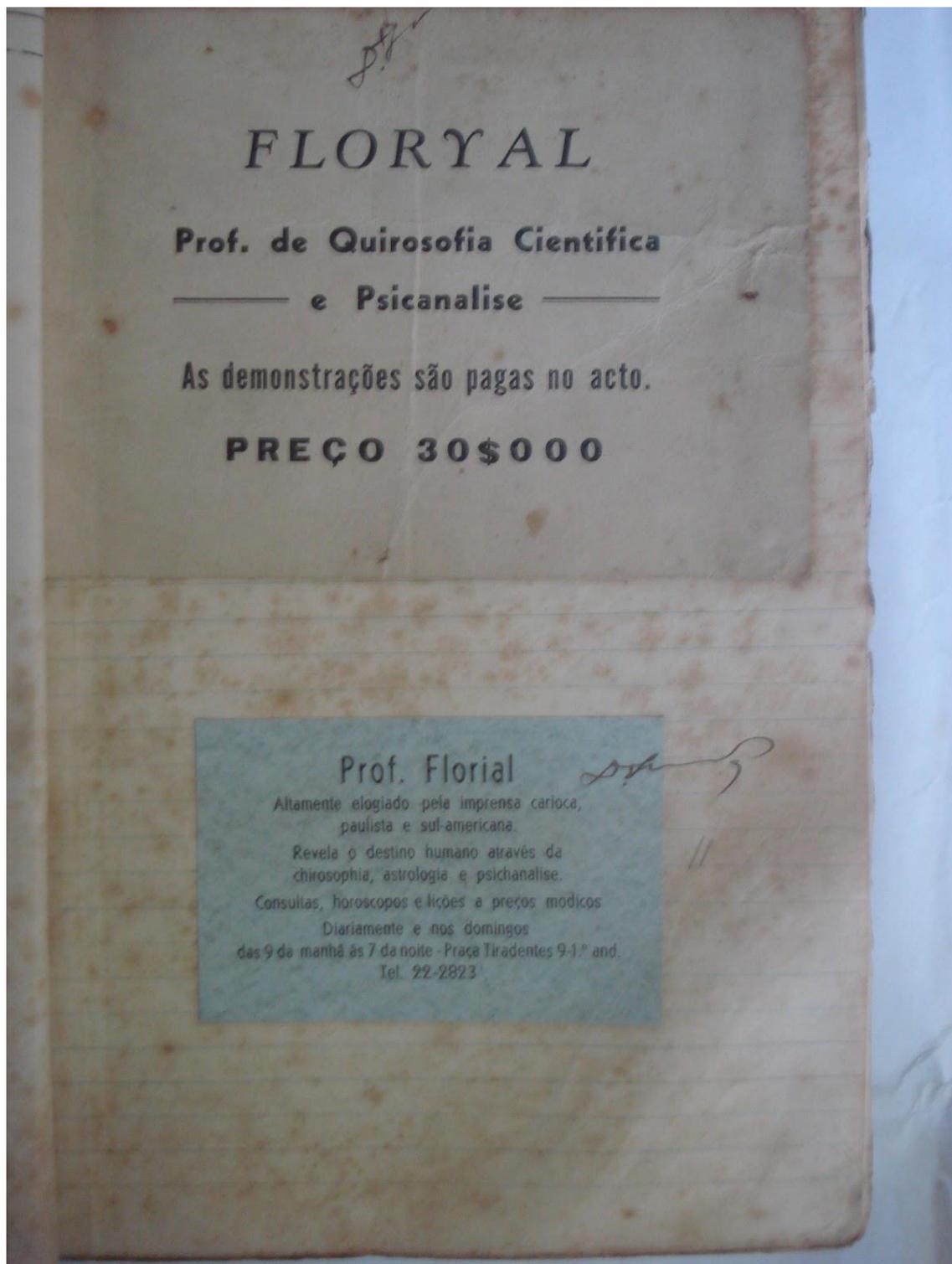


Figura 4: cartões de divulgação de Florial Belmonte.

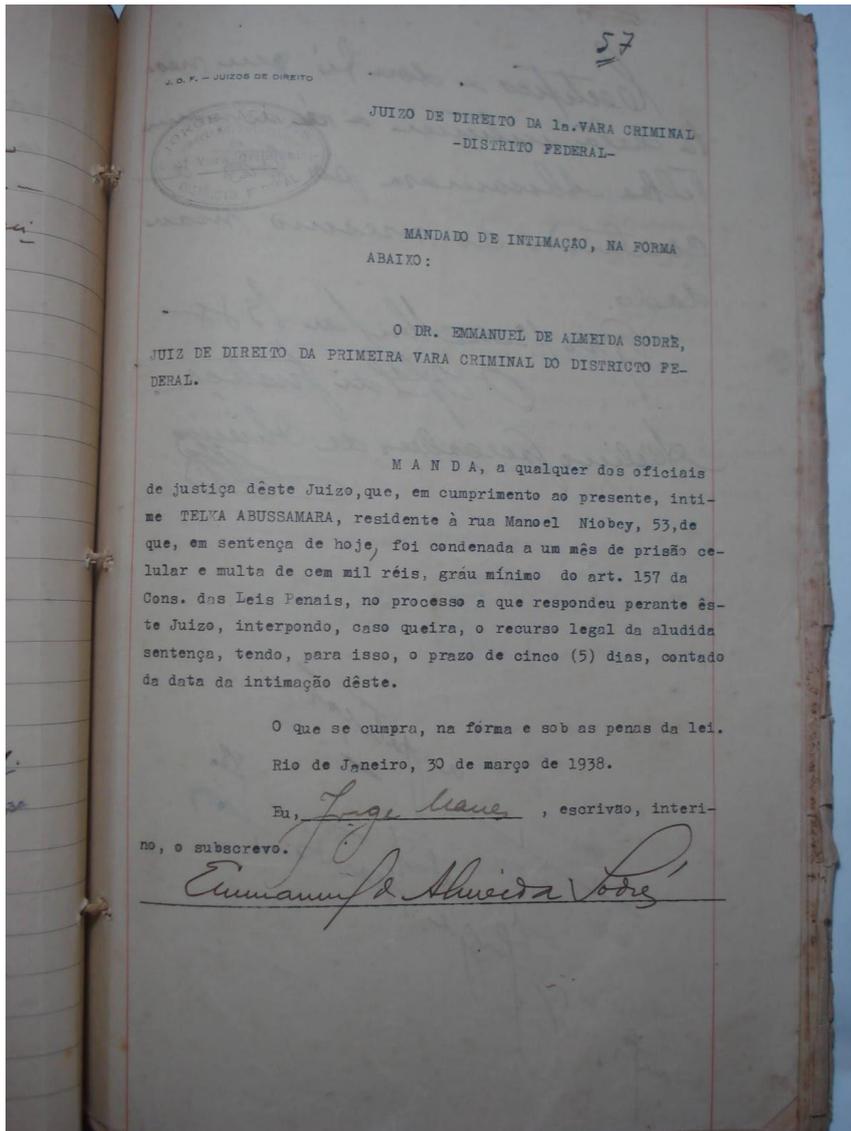


Figura 5: Mandato de intimação assinado pelo Juiz Emanuel Almeida Sodré que informa a acusação de Telka Abussamara.

5. FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes:

Coleção de Leis do Brasil

1824 - Carta Lei de 15 de março de 1824. Constituição política do Império do Brazil.

1830 – Lei de 16 de Dezembro de 1830. Código Criminal do Império Brasileiro.

1890 - Decreto nº. 847 de 11 de Outubro de 1890. Código Criminal de 1890.

1892 - Decreto nº 1.034A de 1 de Setembro de 1892.

1900 - Decreto Nº 3.640 de 14 de Abril de 1900.

1907 - Decreto Nº 1.631 de 3 de Janeiro de 1907.

1933 - Decreto nº 22.332 de 10 de Janeiro de 1933.

1934 - Decreto 24.531 de 2 de Julho de 1934.

1940 - Decreto-lei nº 2848 de 7 de Dezembro de 1940. Constituição dos Estados Unidos do Brasil.

1941 - Decreto-lei nº 3.914 de 9 de Dezembro de 1941. Código Penal de 1941.

CPDOC

GC pi Capanema, G 0000.00.0037

FM chp sips Relatórios

FM chp ad 1937.03.20

LV c 0000.00.00/1

FM chp sips Distrito Federal

FM chp sips Rio de Janeiro

FM chp ad 1933.05.09

Biblioteca Nacional

Periódicos

A Manhã (Rio de Janeiro)

16 de janeiro de 1941

18 janeiro de 1942

12 de junho de 1942

Diário da noite

23 de maio de 1933

Almanak Administrativo, Mercantil e Industrial – Ano 1940

Arquivo Nacional

Processos Criminais

Processo Criminal nº 11.614 – 1937 (acusada Carmen Barros)

Processo Criminal nº 1.995 - 1938 (acusado Florial Belmonte)

Processo Criminal nº 806 / notação 6Z20528 – 1937 (acusada Odilia Ferreira Villela)

Processo Criminal nº 2117/1848 - 1938 (acusado João Alfredo)

Processo Criminal com numeração não identificada de 1938 (acusada Telka Abulssamara)

Bibliografia

ABREU, Martha. “Histórias Musicais da Primeira República”. *Artcultura*, Uberlândia, v. 13, n. 22, p. 71-83, jan-jun. 2001.

ABREU, Martha; GONTIJO, Rebeca; SOIHET, Rachel (orgs.). “Cultura política e leituras do passado: historiografia e ensino de história” – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ARAÚJO, Maria Celina Soares D’. “O Estado Novo” – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2000.

BASTIDE, Roger. “As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações”. São Paulo: Livraria Pioreira Editora, EDUSP: 1971

BESKOW, Gabriela KAREMES. “‘A Pátria é a Terra’: as representações sobre o campo e o homem rural construídas pelo Estado Novo”. 2010. Tese (Doutorado) UFRRJ, Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Centro de Pós-Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade, Rio de Janeiro.

BETHENCOURT, Francisco. “*O imaginário da magia: feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*”. São Paulo: Companhia das Letras. 2004.

BRAGA, Júlio Santana. “*Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia*”. Bahia: Universidade Federal da Bahia.

BRETAS, Marcos Luiz. “*A Guerra nas Ruas: povo e polícia na cidade do Rio de Janeiro*”. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997, p. 53.

CAMPOS, Francisco. “O Estado Nacional”. Rio de Janeiro: CPDOC, 2012.

CANCELLI, Elizabeth. “O mundo da violência: a polícia na Era Vargas”. Brasília: Editora da UnB, 2 ed. 1994.

CANCLINI, Nestor García. “Culturas Híbridas”. São Paulo, EDUSP, 3ª ed., 2000.

CAPELATO, Maria Helena. “Multidões em cena: propaganda política no varguismo e no peronismo” – 2ª ed. – São Paulo: UNESP, 2009.

CAPONE, Stefania. “A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil”. Rio de Janeiro: ContraCapa Livraria / Pallas, 2009.

CARONE, Edgar. “O Estado Novo (1937-1945)” – Rio de Janeiro: DIFEL, 1976.

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

_____ “A formação das almas: o imaginário da República no Brasil”, São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CASTRO, Yeda Pessoa. “A influência das línguas africanas no português brasileiro”. In: Secretaria Municipal de Educação - Prefeitura da Cidade do Salv. (Org.). Pasta de textos da professora e do professor. Salvador: Secretaria Municipal de Educação, 2005

CHALHOUB, Sidney. “Trabalho, Lar e Botequim: o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro na Belle Epoque”. São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____ “Visões de liberdade”. São Paulo: Cia das Letras, 1990.

CODATO, Adriano Nervo, JÚNIOR, Walter Guandalini. “Os autores e suas ideias: um estudo sobre a elite intelectual e o discurso político do Estado Novo”. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, nº 32, 2003, p. 145-164.

CONDURU, Roberto. “Das casas às roças: comunidades de candomblé no Rio de Janeiro desde o fim do século XIX”. In Revista Topoi, v. 11, n. 21, jul-dez, 2010
CONDURU, Roberto. “Das casas às roças: comunidades de candomblé no Rio de Janeiro desde o fim do século XIX”. In Revista Topoi, v. 11, n. 21, jul-dez, 2010, pp. 178-203.

DANTAS, Carolina Vianna, “O Brasil café com leite: mestiçagem e identidade nacional em periódicos: Rio de Janeiro, 1903-1914” - Rio de Janeiro: Edições Casa de Rui Barbosa, 2010.

_____ “A nação entre sambas, cordões e capoeiras nas primeiras décadas do século XX”. Artcultura, Uberlândia, v. 13, n. 22, p. 85-102, jan-jun, 2001.

D’ARAÚJO, Maria Celina. *O Estado Novo* – Rio de Janeiro: Zahar Editora, 2000.

- DEMIER, Felipe Abranches. “O longo bonapartismo brasileiro (1930-1964): autonomização relativa do Estado, populismo, historiografia e movimento operário”. Niterói [sn] 2012.
- DELGADO, Lucilia de Almeida Neves; FERREIRA, Jorge (org.). “Brasil Republicano: o tempo do nacional-estatismo; do início da década de 1930 ao apogeu do Estado Novo” – 2ª ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- FAUSTO, Bóris. “História do Brasil”- 14 ed. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012.
- FIGUEIREDO, Luciano (org.). “Raízes africanas”. Rio de Janeiro: Sabin, 2006.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder* – 28ª ed. – Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2014.
- GIUMBELLI, Emerson. “Presença na recusa: a África dos pioneiros umbanditas”. Revista Esboços (UFSC), v. 23, 2011.
- GOMES, Angela de Castro. “O populismo e as ciências sociais no Brasil: notas sobre a trajetória de um conceito”. Tempo, Rio de Janeiro, vol. 1, nº 2, 1996, pp. 31-58.
- GOMES, Angela de Castro; Oliveira, Lúcia Lippi de; Velloso, Mônica Pimenta. “Estado Novo: ideologia e poder”. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.
- HALL, Stuart. A Identidade Cultural na Pós-Modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2003, p. 49.
- _____ “Quem precisa da identidade?”. Revista do Patrimônio Cultural e Artístico Nacional, n. 24, pp. 68-75, 1996.
- IANNI, Octavio. A formação do Estado Populista na América Latina. 2ªed. Rio Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.
- ISAIA, Artur Cesar (org.). “Crenças, sacralidades e religiosidades: entre o consentido e o marginal”. Florianópolis: Insular, 2009.
- JOÃO DO RIO, “As religiões no Rio”. Editora Nova Aguilar, 1976.
- LINHARES, Maria Yedda Linhares (org.), “História geral do Brasil”, 9ª ed. - Rio de Janeiro: Elsevier, 1990.

MAGGIE, Yvonne. “Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil”. Tese [Doutorado em Antropologia Social] – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1988.

MORAIS, Mariana Ramos de. “Nas teias do sagrado: registros de religiosidade afro-brasileira em Belo Horizonte”. Minas Gerais: Editora Espaço Ampliar, 2010.

MOTT, Luiz. “Bahia: inquisição e sociedade”. Salvador: EDUFBA, 2010.

_____. “O Calundu angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739”. in Revista IAC, Ouro Preto, v. 2, n. 11 e 2/1994

MORAIS, Mariana Ramos de. “Nas teias do sagrado: registros de religiosidade afro-brasileira em Belo Horizonte”. Belo Horizonte: Ed. Espaço Ampliar, 2010.

MUNDICARMO, Ferreti (org.). “Pajelança no Maranhão no século XIX: o processo de Amelia Rosa”. São Luís: CMF; FAPEMA, 2004.

NETO, Márcia Ferreira. “Os terreiros de Candomblé como representação da memória e identidade nacional afro-brasileira”. [Anais do XV encontro regional de História da ANPUH-RIO.

NOVAIS, Fernando A. (org.), “História da vida privada no Brasil: contrastes da intimidade contemporânea”, volume 4 - São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

OLIVEIRA, Laiana Lannes de. “Entre a miscigenação e a multirracialização: brasileiros negros ou negros brasileiros?”. Niterói: UFF, 2008, pp. 323. Tese (Doutorado em História Social). Programa de Pós-Graduação em História. Departamento de História, Universidade Federal Fluminense, 2008.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. “Eis que o caboclo veio à Terra ‘anunciar’ a Umbanda”. Revista História Imagem e Narrativas, v. 4, ano 2, abril 2007

ORTIZ, Renato. “A morte branca do feiticeiro negro”. São Paulo: editora Brasiliense, 1991.

PANDOLFI, Dulce Chaves (org.). “Repensando o Estado Novo”, Rio de Janeiro: Ediotra FGV, 1999.

PARANHOS, Adalberto. “Os desafinados: os sambas e bambas do Estado Novo”, 2005, p. 208. Tese (Doutorado em História) Programa de Pós-graduação. Departamento de História. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2005

_____. “O Brasil nasceu cansado? Entre o louvor e o horror do trabalho na música popular (Anos 30/40)”. Revista Opsi, vol. 8, n. 11, 2008.

PARÉS, Luis Nicolau. “A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia”. Campinas: Editora Unicamp.

PEREIRA, Rodrigo. “Por uma outra diáspora: formação histórica dispersão dos candomblés no Grande Rio”. Anais do XVI Encontro Regional de História da ANPUH.

PIERANGELI, José Henrique. “Códigos Penais do Brasil: evolução histórica”. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2004.

PRANDI, Reginaldo. “As religiões negras do Brasil”. Revista USP, São Paulo, dez./fev. 95-96, pp. 64-83.

RAMOS, Artur. “As culturas negras no Novo Mundo”. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.

REIS, João José. “Magia jeje na Bahia: a invasão do Calundu do Pasto, 1785”. Revista Brasileira de História, São Paulo, v. 8. N. 16, mar./ago. 1988, pp. 57-81.

ROCHA, Agenor Miranda. “As nações Kêtu: origens, ritos e crenças; os candomblés antigos do Rio de Janeiro”. Rio de Janeiro: Mauad, 2000.

SANTOS, Nágila de Oliveira dos. “Do calundu colonial aos primeiros terreiros de candomblé no Brasil: de culto doméstico à organização político-social-religiosa”. Revista África e Africanidades. Ano 1- n. 1, 2008

SANTOS, Thiago Lima dos. “Leis e Religiões: as ações do Estado sobre as religiões no Brasil do século XIX”. Anais do IV encontro do GT de História das Religiões e das Religiosidades – ANPUH – Memória e narrativas nas religiões e religiosidades. Revista Brasileira de História das religiões. Maringá (PR). v V n 15, jan 2013.

SCARANO, Julita. “Devoção e escravidão: a irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos do Distrito Diamantino do século XVIII”. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1976, p. 150.

SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore. “Sortilégio de saberes: curandeiros e juízes nos tribunais brasileiros (1900-1990)”. São Paulo: IBCCRIM, 2004.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. “História do Brasil Nação: 1808-2010 – A abertura para o mundo: 1889-1930” – vol. 3 – Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2012.

SCHWARTZMAN, Simon. “Estado Novo, um auto-retrato”, Brasília: CPDOC/FGV, Editora Universidade de Brasília, 1983.

SILVA, José Luiz Werneck da (org.). “O feixe e o prisma: uma revisão do Estado Novo” – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

SILVEIRA, Leandro Manhães. “Na trilha de sambistas e ‘povo-de-santo’, memórias, culturas e territórios negros no Rio de Janeiro (1905-1950). Dissertação (Mestrado), Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2012.

SOUZA, Laura de Mello e. “Revisitando o calundu”. In.: GORENSTEIN, Lina. CARNEIRO, Maria Lúcia Tucci (orgs.). “Ensaio sobre a intolerância: Inquisição marranismo e anti-semitismo”. São Paulo: Humanitas, FAPESP, 2002.

THOMPSON, E.P. “Costumes em Comum: estudos sobre Cultura Popular”. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

THOMPSON, John B. “Ideologia e cultura moderna: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa”. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

VASCONCELOS, Sérgio Sezino Douets. “A importância de Placide Temples para os estudos das religiões afro-brasileira”. Revista de teologia e ciências da religião, Ano III, nº 3, 12/2004.

VIANA, Hermano, “O mistério do samba”, 2ª ed. - Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

VELLOSO, Mônica Pimenta. Mônica Pimenta. “Os intelectuais e o Estado Novo”. Rio de Janeiro: Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil, 1987.