

A Umbanda brasileira e a desconstrução de uma memória coletiva africana

Fabiola Amaral Tomé de Souza

Universidade Severino Sombra
Vassouras – Rio de Janeiro – Brasil
fabiola_tome@hotmail.com

Resumo: O objetivo deste artigo é mostrar, a partir do surgimento da Umbanda, religião *nascida* no início do séc. XX, que possui em seus ritos litúrgicos aspectos do catolicismo brasileiro, do espiritismo e do candomblé, como ela se integra e legitima-se no seio da sociedade brasileira. Nosso foco é a integração social da umbanda, analisando o seu processo de construção, assim como discutir um tema primordial, embora relativo, para o nascimento da mesma: a mudança cultural. Assim, analisaremos a constituição desta religião sob o aspecto da desconstrução da memória coletiva africana, retornando aos estudos sobre memória coletiva de Maurice Halbwachs (2006) para abordar a questão da sobrevivência e da transformação das crenças e costumes africanos.

Palavras-chave: umbanda, identidade, memória coletiva.

Introdução

A umbanda, cuja prática litúrgica encontra uma proximidade ritual com o candomblé – principalmente dos ritos angola e caboclo, cultuando os orixás, além de incorporar elementos espíritas/kardecistas e católicos, nasce em um período de mudanças importantes em nosso país, após a abolição da escravatura e proclamação da República. De acordo com Ortiz (1999) tais transformações, junto com a integração dos negros libertos a uma sociedade urbana e de novas classes, propiciam no Rio de Janeiro – nas camadas mais pobres no início e, posteriormente, chegando à classe média – a criação desta nova religião.

No entanto, notamos que a Umbanda aparece no cenário nacional no período anterior à abolição da escravatura, ainda que de forma embrionária, mesclando suas práticas com nomenclaturas diversas, como Candomblés, Calundus e Batuques, que

teriam convivido durante o final do séc. XVIII e todo o século XIX. Ao mesmo tempo, existiam “adivinhos e curandeiros [que] atendiam em casa, sem participar da hierarquia dos terreiros de Candomblé” (REIS, 2005, p. 25). Já nesta época encontramos o termo *macumba* para designar este tipo de prática mágico-religiosa de cunho individual, baseado na figura dos “feiticeiros negros” (REIS, 2005).

Possivelmente o termo *macumba* como conhecemos hoje teria se originado a partir da negativização do significado da palavra original “*macumba*” – instrumento musical de pau riscado (algo parecido com reco-reco) utilizado em alguns rituais africanos; para “*macumba*” – práticas mágico-religiosas de origem negras (SAMPAIO, 2005). Portanto, o vocábulo *macumba* seria o resultado da degeneração de práticas africanas, nome de um instrumento musical, ou ainda mero termo de acusação? A resposta seria: *macumba* designava tudo isso ao mesmo tempo. Essa questão nos remete à apropriação¹ na elaboração de uma história social dos usos e das interpretações. A palavra *macumba* fora apropriada pela sociedade servindo de estratégia para impor uma autoridade, uma deferência, e mesmo a legitimar escolhas. Acredito que devemos nos atentar às condições e aos processos que muito concretamente são portadores das operações de produção de sentido (CHARTIER, 1990).

Arthur Ramos (1940) corrobora, de forma clara, o exposto acima discorrendo que “*macumba*” seria um termo genérico em todo o Brasil, que passou a designar não só os cultos religiosos dos negros, mas várias práticas mágicas – *despachos*, rituais diversos, etc. – que às vezes só remotamente guardam pontos de contato com as primitivas formas religiosas transplantadas da África para cá. No século XX é que tais práticas dispersas se firmam com nome próprio e práticas específicas, dando origem à Umbanda como conhecemos hoje.

Tais práticas religiosas já existiam em diversos pontos do Brasil, como no Rio de Janeiro, São Paulo e Rio Grande do Sul, quando teria sido anunciada em 15 de novembro de 1908² pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas incorporado³ no médium

¹ Utilizo o termo apropriação baseado no conceito de *apropriação e representações coletivas* de Chartier (CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Tradução Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990). A noção de apropriação, utilizada como instrumento de conhecimento, pode também reintroduzir uma nova ilusão: a que leva a considerar o leque das práticas culturais como um sistema neutro de diferenças, como um conjunto de práticas diversas, porém equivalentes. As representações não são discursos neutros.

² Essa data, um tanto quanto emblemática, faz parte da história da umbanda encontrada em diversos textos não acadêmicos a que tive acesso. Foi inclusive declarada primeiramente para os seus adeptos como Dia Nacional da Umbanda, já que tal data marcaria uma progressiva laicização do Estado Brasileiro através da Proclamação da República, possibilitando a liberdade de culto. Em 2008 foi sancionado O dia da Umbanda e do Umbandista no Estado do Rio de Janeiro, lei nº 670/2008 e em 2012 foi instituído pela Presidenta Dilma Rousseff, sob a lei 12.644 de 16 de maio, o Dia Nacional da Umbanda.

Zélio de Moraes, que teria afirmado que os espíritos dos negros escravizados e índios precisavam de um culto e um lugar específico para trabalhar, transmitir ensinamentos e ajudar ao próximo.

Os dirigentes da reunião espírita tentaram afastar o próprio Caboclo das Sete Encruzilhadas, quando então este avisou que, se não havia espaço ali para manifestação dos espíritos de negros e índios considerados atrasados, seria fundado por ele mesmo na noite seguinte, na casa de Zélio, um novo culto onde tais entidades poderiam exercer seus trabalhos espirituais e passar suas mensagens. Zélio baixou novamente o caboclo referido e declarou que se iniciava a partir de então uma nova religião na qual pretos velhos e caboclos poderiam trabalhar. Determinou também que a prática da caridade seria a característica principal do culto; que este teria como base o Evangelho Cristão e como mestre maior Jesus; que o uniforme utilizado pelos médiuns deveria ser branco; que todos os atendimentos seriam gratuitos; e que a religião se chamaria umbanda (RODHE, 2009, p. 80-81).

Atribui-se a este fato a criação de um “mito fundador” da Umbanda que teria sido construído ao longo das décadas de 1940 e 50 nas produções dos intelectuais umbandistas (SÁ JÚNIOR, 2004). Essa origem, que a princípio é diversa, vai ganhando uma homogeneidade no transcorrer dessas duas décadas. Nesse momento tão especial do Brasil, com toda a alteração política, econômica, social e cultural estimulam-se, então, a criação deste mito em busca de legitimação, aceitação e visibilidade da religião.

Analisaremos essa questão nos baseando nos escritos de Marilena Chauí (2012) que busca no sentido etimológico da palavra mito: “do grego *mythos*: narração pública de feitos lendários da comunidade” que pode funcionar como solução imaginária para conflitos e contradições que não podem ser resolvidos no nível da realidade, portanto utilizados para legitimar um fato. Ela discorre inclusive que quando utilizamos o termo “mito fundador” estaríamos impondo um vínculo interno com o passado como origem, ou seja, com um passado que não cessa nunca e que se conserva em um presente duradouro. À interpretação psicanalítica, mito fundador se daria como impulso à repetição de algo imaginário, que cria um bloqueio à percepção da realidade e impede de lidar com ela.

Portanto o “mito fundador da Umbanda” demonstra a criação de um vínculo entre os adeptos desta religião, assim como apresenta de forma combativa um discurso

³ Dentro da doutrina espírita revelada por Allan Kardec, médium é aquele ser humano que serve de intermediário nas comunicações entre o mundo invisível, mundo dos espíritos desencarnados, e o mundo visível, mundo dos espíritos encarnados. Existem comumente quatro tipos de mediunidades, são elas: intuitivas, motoras, clarividência e incorporativa. Na mediunidade incorporativa os espíritos enviam fluidos sobre a parte mental do médium, sobre a parte nervosa e sobre os membros superiores e inferiores. Onde, pode-se dizer que o espírito incorpora no médium. Usando todas as capacidades físicas do mesmo. (Kardec, 2006)

elitista do início do século, que considerava os negros e todas as reminiscências da África como inferiores e desqualificadas.

É interessante observar que esse mito fundador e o discurso que ele produziu de um lugar apropriado para entidades espirituais caracterizadas por elementos de sujeitos excluídos da sociedade brasileira também pode ser encontrado em outros locais, como o caso do Sr. Ruy Andrade, pai de santo da Tenda Espírita Pai Cambinda, localizada em Barra Mansa, no sul do Estado do Rio de Janeiro, casa de Umbanda aberta desde 1956. O Sr. Ruy Andrade foi levado ao Centro Espírita Filhos da Luz, centro de orientação espírita/kardecista, por estar sofrendo “ataques”. Após oito sessões de estudo deu passividade ao Pai Cambinda que se identificou como preto-velho e logo fora advertido, pelos componentes da mesa, que o espírito não deveria “ter cor”. A entidade então se despediu, disse que ali não voltaria e que precisava de um lugar próprio para trabalhar⁴. Tal passagem nos remete ao “mito fundador” da própria religião, citado anteriormente.

Modernidade e branqueamento na constituição da Umbanda

A umbanda é a religião dos caboclos, preto-velhos, exus e crianças⁵ que possuem uma mesma empreitada religiosa de trazer benefícios físicos e espirituais àqueles que lhes procuram. Apresenta, no séc. XX, um enorme número de conversões.

⁴ Jornal Projeção de Barra Mansa de 29 de junho de 1984. Acervo particular da Tenda Espírita Pai Cambinda.

⁵ Na Umbanda, as entidades (espíritos que dão consulta) situam-se a meio caminho entre a concepção dos deuses africanos do candomblé e os espíritos dos mortos dos espíritas/kardecistas. O transe na Umbanda são atualizações de fragmentos de uma história mais recente por meio de personagens tais como foram conservados na memória popular brasileira. As entidades espirituais cultuadas são espíritos de mortos que constituem categorias mais genéricas, em que a referência à vida pessoal é substituída por um arquétipo. Sendo assim caboclos seriam espíritos das primeiras civilizações que viveram durante o Brasil colonial, atentamos para a tentativa de afirmação de uma identidade nacional, projeto inculcado na sociedade da época devido as mudanças políticas e sociais ocorridas naquele período. Os teóricos umbandistas se esforçam em apresentar a Umbanda como única religião nacional, verdadeiramente brasileira. A sua forma física de “sagaz, ágil”, conhecedor dos segredos da natureza dos animais e das plantas, o aproxima do modelo indígena, desenvolvido por autores como José de Alencar, em seus romances indianistas. Já os preto-velhos seriam espíritos de ex-escravos africanos nos anos de escravatura e, sobretudo, após a abolição. A mística do preto-velho é fruto de condições e circunstâncias singulares, pois os escravos que viviam até a terceira idade eram considerados heróis pelos seus, já que sofreram durante muito tempo com o penoso e extenuante trabalho, somando aos maus-tratos a que eram submetidos. Atrelado a isto outra mística foi criada: a de que eram homens extremamente bons, pois mesmo com todo o sofrimento da vida no Brasil eles viriam depois da morte ajudar aqueles que necessitam. São eles as entidades mais carismáticas dos terreiros de Umbanda. Os Exus são personagens emblemáticas da Umbanda, geralmente associada (controvertidamente) a face do mal. Representam a vida à margem da sociedade e ambiguidade. São considerados pelos umbandistas como seres mais próximos dos humanos, conhecedores das dores e dos desejos humanos. E as crianças apresentam-se sob forma de personagens infantis, que segundo os umbandistas iluminam a história e constroem o presente (BARROS, 2012, p. 301-303).

Como demonstram os dados do IBGE (ORTIZ, 1999, p. 55) sobre a taxa de crescimento da religião umbandista entre 1964-1969:

Tabela 1 – Taxa de Crescimento da Umbanda segundo dados do IBGE (1964-1969)

Ano	Umbandistas	Taxa
1964	93.395	100%
1965	105.850	113%
1966	185.442	198%
1967	240.088	257%
1968	256.603	274%
1969	302.952	324%

Fonte: ORTIZ, 1999, p. 55

Os novos adeptos buscam a legitimação da religião, principalmente em relação ao projeto político social da época, contra as perseguições oficiais do Estado apoiadas pela Igreja Católica.

Em 1934 fora promulgada uma nova Constituição, através da qual, por influência da Igreja Católica, já que o catolicismo voltava a ser religião oficial do Estado (ato que havia sido revogado pela constituição leiga de 1891) reavivando seu poder e dando mais vigor a perseguição as religiões de matrizes africanas por longa data (até 1976 a existência legal de terreiros na Federação Brasileira estava condicionada ao registro e liberação da Polícia Civil, através das Delegacias de Jogos e Costumes).

A sociedade da época, início do século XX, surge como modelo de valores que são prontamente traduzidos para essa nova religião que nascia, transformando o simbolismo afro-brasileiro em conformidade com os padrões dessa sociedade global. “Constataremos assim que o nascimento da religião umbandista coincide justamente com a consolidação de uma sociedade urbano-industrial e de classes. Há um movimento de transformação social” (ORTIZ, 1999, p. 15).

A Umbanda é criada num contexto de valorização do “ser brasileiro”, e auxiliou a integração no âmbito mítico de todas as classes sociais, especialmente as excluídas, apresentando uma nova visão, distinta da predominância dos valores dominantes da classe média (catolicismo e posteriormente espiritismo), com maior abertura às formas populares afro-brasileiras, depurando-as a favor de uma mediação no plano religioso, que representou a convivência das três raças brasileiras.

Hobsbawm afirma que a maior parte do século XX foi derivada de tentativas anteriores de sociedades em imitar um modelo ocidental, visto como “[...] sociedades que geram progresso [...], poder e cultura da riqueza, com o ‘desenvolvimento’

técnico-científico [...]. Não havia outro modelo operacional além da ‘ocidentalização’ ou ‘modernização’, ou o que se queira chamá-lo” (HOBSBAWM, 1995, p. 198-199).

O surgimento de elementos modernos promove uma agitação nas lentas e pesadas estruturas historicamente estabelecidas e faz emergir novos laços, promovendo alterações na estrutura que formava a base das sociedades tradicionais. A modernidade que se inicia na Europa sob o limiar do século XVIII, envolvendo as civilizações no seu ideário, temporalmente resplandece no século XX no Brasil, constituindo um estilo de vida social sob os novos conceitos de política, governos e principalmente, economia (GIDDENS, 1991).

“[...] O processo de modernização se expande a ponto de abarcar virtualmente o mundo todo, e a cultura mundial do modernismo em desenvolvimento atinge espetaculares triunfos [...]”(BERMAN, 1999, p. 16) modificando desde os quadros econômicos até atingir o quadro cultural com significativo progresso no pensamento humano.

Essa modernização, que tinha a cidade do Rio de Janeiro como celeiro, se estendia progressivamente às principais cidades brasileiras. Tratava de um estilo de vida que ressaltava a forte influência dos interesses comerciais voltados para a importação de produtos industrializados, notadamente europeus, observada principalmente na capital do Brasil e direcionados aos altos níveis da sociedade local. Os hábitos e os costumes se alteraram na alimentação, nas vestimentas, na construção civil. A ostentação e a sofisticação começam a caracterizar o comportamento das elites que passaram a incorporar modelos europeus no seu cotidiano, reiterando, expressos não apenas nos padrões econômicos, mas também nos níveis culturais.

Elucidando que os primeiros cinquenta anos do século passado marcam o início da transferência da economia brasileira de base agrícola para a base industrial, momento em que a economia do Sudeste assume o domínio da atividade produtiva nacional a partir da indústria paulista e carioca. A partir de 1930, a produção industrial brasileira alcançou um enorme desenvolvimento. Estimuladas por medidas do governo surgem as indústrias de base – que alimentam outras indústrias com sua produção de matéria-prima – que contribuíram de maneira decisiva para a ampliação dos setores de energia elétrica e de transportes. Mudanças políticas internas diminuem o poder dos Estados e cooperam para a centralização das decisões e aumento do poder na região de maior concentração industrial (MATOS, 2005).

Quanto à população, com o advento da vacinação em massa nos anos 40, inicia-se uma progressiva redução da mortalidade acompanhada por uma fecundidade ainda

alta. De fato, já em décadas anteriores, o Brasil apresentava um crescimento populacional alto refletindo positivamente nas regiões Sudeste e Sul. Não obstante, o declínio das migrações internacionais estabeleceu mais fortemente as correntes migratórias internas.

O Rio de Janeiro está no centro desta mudança, com a instalação de indústrias de aço e ferro entre diversos outros produtos, mudando a caracterização das cidades que o compõem, desde aspectos arquitetônicos aos meandros das relações sociais, promovendo uma migração sem precedentes para esta região. Surge, então, uma nova classe urbana com outros anseios, posturas e expectativas, se diversificando e pluralizando.

Daí haver o aumento e a visibilidade da umbanda no Rio de Janeiro. Como cita Diana Brown (1987, p. 10) em seu livro *Umbanda & Política*,

(...) a importância da Umbanda reside no fato de que, num momento histórico particular, membros da classe média voltaram-se para religiões afro-brasileiras como uma forma de expressar seus próprios interesses de classe, suas ideias sociais e políticas e seus valores.

As alterações econômicas, culturais e sociais que transformam a sociedade brasileira, conjuntamente caracterizam uma mudança nos padrões de pensamento, esboçados no final do século XIX, trazendo para o início do século XX, entre tantas concepções discutidas no século anterior, as concepções de mestiçagem e embranquecimento⁶ da população.

Tais concepções, provenientes de estudiosos do século XIX, na tentativa de demonstrar que no Brasil o quadro racial possui um intrincado e complexo sistema de relações entre as matrizes étnicas principais: os portugueses representantes da raça ariana, os índios e os negros. O determinismo biológico em terras brasileiras estaria interligado ao determinismo ecológico proveniente das áreas abaixo da linha do Equador onde o clima é tórrido e inóspito às raças superiores (RODRIGUES, 1977). Diante dessas realidades emergem políticas de clareamento e teorias eugênicas para solução do que alguns intelectuais, políticos e componentes da elite brasileira, acreditavam ser o problema brasileiro (RAMOS, 1940).

Foi um período marcado pela entrada simultânea de variadas concepções europeias no Brasil, uma série de correntes teóricas que iriam influenciar

⁶ Embranquecimento passa a significar a capacidade de a sociedade brasileira absorver e integrar os mestiços e os negros. Essa capacidade varia na razão direta com que a pessoa repudia sua ancestralidade africana ou indígena. Embranquecimento e democracia racial são assim conceitos de um novo discurso racista (GUIMARÃES, 1995, p. 57).

profundamente os rumos do pensamento social brasileiro durante a Primeira República. “Esse debate, que amadurece em meados do século passado, remete, no entanto, a questões anteriores que exigem um breve retorno aos modelos de reflexão do século das Luzes, sem o que esta caracterização ficaria incompleta” (SCHWARCZ, 1993, p. 43).

Schwarcz (1993) afirma ainda que na segunda metade do século XVIII, os estudos acerca da influência do negro começam a ganhar rumos negativos, quando se passa a pensar os povos da América como física e culturalmente inferiores, tomando-se como comparação a civilização europeia. Assim apresenta-se a América Portuguesa sob o símbolo da carência, em que “uma concepção ética e cultural estritamente etnocêntrica delineava-se” (SCHWARCZ, 1993, p. 46).

No Brasil, a noção de modernidade tradicionalmente foi incorporada como algo que vem de fora, que deve ser apreciado e adotado. As ideias e os modelos externos gradativamente passam a se aclimatar na sociedade brasileira, sendo absorvidas num ideário de modernidade.

Evidencia-se esta concepção etnocêntrica vislumbrada por Schwarcz nesta passagem de Nina Rodrigues (1977, p. 264):

Os extraordinários progressos da civilização europeia entregaram aos brancos o domínio do mundo, as suas maravilhosas aplicações industriais suprimiram a distância e o tempo. Impossível conceder, pois, aos negros como em geral aos povos fracos e retardatários, lazeres e delongas para uma aquisição muito lenta e remota da sua emancipação social.

O autor retrata, à luz de sua época, o pensamento de uma grande parcela da população composta por intelectuais, comerciantes, latifundiários, industriários e também pelo povo através do imaginário forjado durante o império, acreditando que a solução dos problemas nacionais seria o embranquecimento desta população e das práticas culturais.

Para Thomas E. Skidmore (1976) a ideia de se branquear a nação tornou-se uma das estratégias das elites e do pensamento nacional, após abolição. Sua principal preocupação relacionava-se a uma espécie de reformulação racial da população, que permitiria finalmente o acesso ao progresso e ao desenvolvimento nacional. A tese do branqueamento baseava-se na presunção da superioridade caucasiana, às vezes, pelo uso dos eufemismos como raças “mais adiantadas” ou “menos adiantadas” e pelo fato de ficar em aberto a questão de ser ou não a inferioridade inata.

Nesse postulado, se estabeleciam dois pressupostos fundamentais para o branquear da população brasileira. Pelo primeiro, a população negra diminuiria progressivamente em relação à branca, sendo a redução do contingente negro motivada pela vulnerabilidade social, doenças, suposta taxa de natalidade mais baixa, carência e miséria social. Pelo Segundo, a miscigenação produziria “naturalmente” uma população mais clara, em parte porque o gene branco seria dotado de caráter mais forte e em parte porque as pessoas procurariam parceiros mais claros do que elas. A tese do branqueamento baseia-se na presunção da superioridade branca (SKIDMORE, 1976).

Era o século da ascensão do mestiço e do bacharel⁷, assim como o século do embranqueamento do mulato, que preso entre duas correntes contraditórias, deve “embranquecer a alma”, a fim de ascender individualmente na hierarquia social. “A ideologia do embranqueamento penetra, pois, a camada mulata dos intelectuais” (ORTIZ, 1999, p. 24).

Na arte desenvolvida pela comunidade mestiça encontram-se os traços deste tipo de ideologia. O poeta Cruz e Souza, por exemplo, cantará em seus versos a *pureza* e a nostalgia da cor branca: “Oh formas alvas, brancas, formas claras / Da lua, da neve, das nuvens!...” (BASTIDE, 1973, p. 65).

Era importante compreender o quadro racial do país e a influência da mestiçagem para o futuro das nações americanas em consonância com as civilizações ditas adiantadas. Era necessário traçar estratégias para que os países pudessem alcançar essas civilizações.

Portanto, o mulato e o bacharel seriam os protagonistas desse movimento de ascensão social. Skidmore (1976) afirma que essa corrente vê na miscigenação a saída para tornar a população brasileira mais clara, por acreditar que o gene da raça branca prevaleceria sobre as demais. Afirmava também que o branqueamento produziria uma população mestiça sadia, capaz de tornar-se sempre mais branca, tanto cultural como fisicamente. Para Florestan Fernandes (1965), o ideal da miscigenação era tido como um mecanismo mais ou menos eficaz de absorção

⁷ A palavra bacharel deriva de bacharelato ou baccalauréat, em francês, deriva do latim medieval baccalaureatus, provavelmente um cruzamento entre bacchalaratus, "grau inferior no coro dos cônegos" e baccalaureus, este último, alteração de baccalare que, em francês, deu bachelier, 'jovem que aspirava a se tornar cavaleiro' e, por extensão, no início do século XIII, 'jovem nobre' e depois, por alteração do sufixo, bachelier. Parece que foi nas universidades que se operou a alteração jocosa - e sem dúvida também distintiva, em uma época na qual muitas vezes se opunham o clero e a cavalaria - de baccalarius para baccalaureus, sob a influência de laureare, 'coroar de louros'. Retirado de <https://archive.org/stream/AntenorNascentesDicionarioEtimologicoDaLinguaPortuguesaTomol/DicionarioEtimologicoDaLinguaPortuguesa#page/n95/mode/2up>. Acessado em 05 de fevereiro de 2014. Ortiz (1999) utiliza-se do termo bacharel para designar o mestiço que através dos estudos, ou seja o intelectual, é protagonista do movimento de ascensão do mulato no início do séc. XX.

do mestiço. O essencial, no funcionamento desses mecanismos, não era nem a ascensão social de certa porção de negros e de mulatos, nem a igualdade racial, mas, ao contrário, a hegemonia da raça dominante.

Essa questão atrelada à questão da modernidade surge então como um grande desafio no século XX, e as sociedades ocidentais enfrentavam os desafios da modernidade num contexto cujo dinamismo envolvia a simultaneidade entre destruição e reconstrução, os impactos entre as mudanças do tradicional e a criação do novo.

A Umbanda e a desconstrução da memória coletiva africana

Salientando que a consciência moderna que surge na contemporaneidade promove uma comparação entre o presente e o passado, tornando mais forte a sensação de que tudo está em acelerada transformação e que o que antes definia e imprimia sentido à vida dos cidadãos na sociedade em que estavam inseridos, deixou de ter sentido ou foi transformando-se em algo duvidoso, de interpretação ou relativização crescentes.

A tradição não era mais um sustentáculo, uma base inabalável para os seres humanos, procurava-se no futuro e não no passado as respostas e o sentido das suas vidas. Renato Ortiz (1999, p. 32) afirma que

(...) a formação da umbanda segue as linhas traçadas pelas mudanças sociais. Ao movimento de desagregação social corresponde um desenvolvimento larvar da religião, enquanto que ao da nova ordem social corresponde a organização da nova religião (...). O nascimento da umbanda deve ser apreendido nesse movimento de transformação global da cidade.

A umbanda que nasce retrabalha os elementos religiosos incorporados à cultura brasileira por um movimento negro que se dilui e se mistura no reestabelecimento de classes, numa cidade que, capital federal, é branca, mesmo quando proletária. Culturalmente europeia valoriza a organização burocrática da qual vive boa parte da população residente, que premia o conhecimento pelo aprendizado em detrimento da tradição oral, e que já aceitou o espiritismo kardecista como religião. Pelo menos entre setores importantes fora da igreja católica (PRANDI, 1990).

“[...] as crenças e práticas afro-brasileiras se modificam tomando um novo significado dentro do conjunto da sociedade global brasileira. Nesta dialética entre social e cultural, observaremos que o social desempenha um papel determinante” (ORTIZ, 1999. p. 15).

“Limpar” a religião nascente de seus elementos mais comprometidos com a tradição iniciática secreta e sacrificial é tomar por modelo o espiritismo, capaz de expressar ideais e valores da nova sociedade republicana, ali na sua capital. Os passos decisivos foram a adoção da língua vernácula, a simplificação da iniciação, com a eliminação quase total do sacrifício de sangue, iniciação que ganha, ao estilo espírita kardecista, características de aprendizado mediúnico público, o desenvolvimento do médium. Mantém-se o rito cantado e dançado dos candomblés, bem como um panteão simplificado de orixás, embora há muitos anos sincretizados com santos católicos, reproduzindo-se, portanto, um calendário litúrgico que segue o da igreja católica, dando publicidade as festas ao compasso deste calendário.

A umbanda, ritualmente muito próxima do candomblé dos ritos angola e caboclo, em que já estão esquecidos os inquices⁸ bantos, substituídos pelos orixás — os deuses nagôs —, incorporam na doutrina virtudes teológicas do catolicismo — fé, esperança e caridade —, as grandes virtudes católicas adotadas pelo espiritismo kardecista, e procura emprestar desta religião seus modelos de organização burocrática e federativa.

Demonstrando que o adepto desta nova religião quando se interessa pelas crenças africanas vai menos no sentido de conservá-las do que de desaffricanizá-la. “São estes mulatos, em parte desaffricanizados no seu estilo de vida, que adulteraram profundamente os cultos, neles introduzindo suas próprias concepções estéticas” (BASTIDE, 1971, p. 112).

A dominação simbólica do branco que ocasiona o desaparecimento ou a transformação dos valores tradicionais africanos que se tornam inconvenientes a uma sociedade moderna é exemplificada por esta entrevista de um jornal do Sul Fluminense, ocorrida na década de 1980 ao Pai de Santo da Tenda Espírita Pai Cambinda, uma das casas mais antigas e mais influentes da cidade de Barra Mansa, interior do Rio de Janeiro, que demonstra que ainda no final do século XX ocorria essa dominação simbólica citada acima:

Juarez: Quem foi ou quem é o Pai Cambinda?

⁸ Os inquices, (de *nkisi*, plural *minkisi*, "sagrado" em quimbundo, termo usado para objetos, fetiches e estatuetas que contêm espíritos chamados *mpungo*), são divindades de origem angolana, cultuadas no Brasil pelos candomblés das nações angola e congo (PÓVOAS, 1989, p. 172).

Ruy Andrade: O Pai Cambinda é um espírito que, aqui na terra, chamamos de preto-velho, mas nós sabemos por ele mesmo, que em outras encarnações ele já foi *branco*, inclusive médico, no Rio Grande do Sul [...] ⁹ (*grifos meus*)

Tais alterações expostas no texto remetem a uma desconstrução da memória coletiva africana, a tanto incorporadas e transformadas em elementos culturais afro-brasileiros que preservou o culto de grande parte dos seus deuses africanos, ao mesmo tempo em que reinterpreta determinadas práticas e costumes através de danças, comidas típicas, vocabulário entre outras tantas manifestações culturais advindas do continente africano.

Para compreender tal desconstrução é necessário retornar a noção de memória coletiva de Maurice Halbwachs (1991). Contudo, antes é preciso analisarmos o que é memória e como ela é estudada atualmente.

Primeiramente, a memória é uma capacidade de conservar os indícios do que já pertence ao homem, embora não exista mais, como um fato passado. É uma faculdade exclusiva dos seres humanos de reconstruir uma situação aproximadamente equivalente àquela já vivenciada por ele ou pelo grupo em que está inserido.

A memória é resultado de diversas experiências e envolve não apenas o lembrar individual, mas aquilo que a sociedade também considera como importante ser lembrado e/ou esquecido.

A memória possui também uma função prática considerável, pois ajuda o indivíduo a evitar vicissitudes, já que o ser humano é profundamente cultural, isto é, aprendemos com as experiências através da capacidade de registrar, preservar e transmitir informações, que tanto podem ser informações individuais quanto aquelas que são transmitidas pelos antepassados e pela sociedade.

Contudo a memória é um campo de conflito, já que as recordações não são registros magistrais de um evento decorrido, os mesmos são alterados com a passagem do tempo, são modificadas à medida que as experiências vividas exigem novas lembranças que auxiliem a esclarecer fatos da vida e dar-lhes sentido.

Resumindo: a memória é o que possibilita ao homem remontar no tempo, relacionar-se, sempre se mantendo no presente, com o passado (POMIAN, 2000, p. 508). O estudo sobre a memória tem seus primórdios nos filósofos que buscavam na mesma o entendimento do significado da vida humana. Com o passar do tempo esse estudo passou para o campo do social e então os estudiosos da sociedade passaram a vê-

⁹ Entrevista realizada pelo jornalista Juarez Modesto para o Jornal Projeção de Barra Mansa com Ruy Andrade, vereador, presidente da Câmara Municipal de Barra Mansa, Diretor Espiritual da Tenda Espírita Pai Cambinda e médium do “preto-velho” chamado Pai Cambinda, em 29 de junho de 1984.

la não só como um complexo processo mental, mas também as atribuições mecânicas, biológicas e sociais, que passava a ser medida tanto objetivamente quanto quantitativamente.

Posteriormente, Maurice Halbwachs (2006), sociólogo francês da escola durkheimiana, estudaria a memória e sua importância para a formação das sociedades, formulando o conceito de memória coletiva, que vem a ser o processo social de reconstrução do passado vivido e experimentado por um determinado grupo, comunidade ou sociedade. Este passado vivido é singular da história, a qual se refere mais a acontecimentos e eventos assentados, como dados e feitos, independentemente destes terem sido percebidos e experimentados por alguém.

A priori, a memória parece ser um fenômeno individual, algo relativamente íntimo, próprio da pessoa. Mas Maurice Halbwachs, nos anos 20-30, já havia sublinhado que a memória deve ser entendida também ou, sobretudo, como um fenômeno coletivo e social, ou seja, como um fenômeno construído coletivamente e submetido a flutuações, transformações, mudanças constantes (POLLAK, 1992, p. 201).

Halbwachs (2006) utiliza também o conceito de memória coletiva para referir-se às determinações da consciência por esferas sociais anteriores a elas e que fazem essa nova sociedade possível. O autor acreditava na anterioridade e na determinação de ideias sustentadas coletivamente sobre pensamentos e atitudes individuais. Se a lembrança existe é por força dos outros, a situação presente incita e traz as lembranças.

Para que nossa memória se beneficie da dos outros, não basta que eles nos tragam seus testemunhos: é preciso também que ela não tenha deixado de concordar com suas memórias e que haja suficientes pontos de contato entre ela e as outras para que a lembrança que os outros nos trazem possa ser reconstruída sobre uma base comum (HALBWACHS, 2006, p. 12).

Na maioria das vezes rememorar não seria rever, contudo refazer, repensar, reconstruir com imagens e ideias atuais a experiência do passado, porque nossa percepção se altera conforme o passar do tempo e com ela nossas ideias, juízos de realidade e de valor (HALBWACHS, 2006). Como cita Myrian Sepúlveda dos Santos (2003, p. 151) “a memória pode reconstruir o passado de acordo com os interesses do presente”. Pollak (1992) diz que a memória é um fenômeno construído.

Nesta discussão devemos ressaltar que Halbwachs (2006) entrelaça a memória do indivíduo à memória do grupo e a do grupo à órbita maior da tradição, que é a

memória coletiva de cada sociedade e ressalta que o instrumento socializador da memória é a linguagem.

Tal questão nos encaminha ao estudo sociológico, visto que se discutem questões relacionadas ao pertencimento a grupos e ao modo como eles se relacionam com concepções próprias e em interações com os outros, a alteridade. Os grupos aos quais os homens fazem parte e aqueles que ele exclui do seu viver como resultados de vínculos são todos temas importantes da vida cotidiana e contribuem para a forma e conteúdo das relações sociais que caracterizam nossas sociedades. Assim como a questão da consciência coletiva que “é o conjunto das crenças e sentimentos comuns à média dos membros de uma sociedade que, ao se unirem, formam esse sistema com vida própria e que se torna independente dos próprios indivíduos que ajudaram a formá-la” (DURKHEIM, 1999, p. 342).

A memória é, então, o passado se encontrando no presente. Contudo o passado não é estabelecido somente por discursos, mas também por imagens e é modificado sempre pelo presente, ao mesmo tempo em que o constrói.

É claro que pensando na sociedade estudada, a memória coletiva africana parece decompor-se devido à pluralização das instituições, inclusive tratando-se de religião; os indivíduos pertencem a uma variedade de mundos, o espaço se fragmenta e conseqüentemente as reminiscências¹⁰ também sofrem o mesmo processo. A umbanda que se formava sob a pressão dos preconceitos e as vontades da sociedade que poderiam modelar o passado recompunha a biografia individual e/ou grupal, segundo padrões e valores ideológicos.

Halbwachs (2006) insinua a seletividade de toda memória e um processo de negociação para conciliar memória coletiva e memórias individuais. Com isto podemos verificar que nesta religião, que sofria influências de três matrizes religiosas distintas, haveria, claro, uma que se destacaria e se tornaria predominante às outras. Como o próprio Halbwachs (2006, p. 52) cita em sua célebre obra: “Não obstante, como apenas parte dos membros de um desses grupos está compreendida no outro, e vice-versa, cada uma das influências coletivas é mais fraca do que exercida sozinha”.

Outro aspecto importante sobre a memória para Halbwachs (2006), é que o narrador nunca relembra só. A memória é uma atividade coletiva. No conjunto de

¹⁰ Myrian Sepúlveda dos Santos cita Casey “que diferencia o ato de lembrar da reminiscência. A reminiscência chega até nós, não é causada por nós. Ela não pode ser reduzida à procura ativa de eventos passados pela memória (rememorar, lembrar o passado) nem ao ato de reproduzir o passado (recordar), pois ela significa reviver ativamente o que não existe mais, tendo uma dimensão fenomenológica mais larga, que expressa a presença do passado no presente” (SANTOS *apud* CASEY 1987, p. 104-21).

conhecimentos do indivíduo se agregam lembranças que destituídas da patente de outrem, tornam-se elementos “originais” da história do protagonista.

Para que uma lembrança seja reconhecida e reconstruída, os atores sociais precisam buscar sinais de proximidade que os possibilitem continuar fazendo parte de um mesmo grupo, dividindo as mesmas recordações. Se isso não acontece, segundo Halbwachs, pode-se dizer que desaparece uma memória coletiva.

Na memória coletiva sempre estarão presentes o dialogismo, a polifonia¹¹ e a heterogeneidade (constitutiva e mostrada), conceitos dos quais fala Bakhtin (2003). O rememorar permite que origens e aportes sejam esquecidos e reinterpretados para coerentemente se ligarem à narrativa. O próprio esquecimento demonstra uma força que transforma a memória em atividade criativa, pois ao omitirmos trechos de reminiscências, os conjuntos restantes se encadeiam, estabelecendo ligações sem critérios do que realmente pode ter acontecido.

Ocorrendo então um enquadramento da memória que, como pontua Pollak (1989), serve como um referencial do passado – evidencia a disputa em torno da memória – bem como revela uma forma de manter a coesão dos grupos sociais.

O trabalho de enquadramento de memória se alimenta do material oferecido pela história. Esse material pode sem dúvida ser interpretado e combinado a um sem-número de referências associadas; guiado pela preocupação não apenas de manter as fronteiras sociais, mas também de modificá-las, esse trabalho reinterpreta incessantemente o passado em função dos combates do presente e do futuro (POLLAK, 1989, p. 9-10).

A reconstrução da memória está limitada encontrando dificuldades em ser construída, visto que o pertencimento a grupos sociais favorecem ações que configuram a memória coletiva. Esses agrupamentos se dedicam a deter do passado o que é mais adequado à sua representação do presente. Esta é modelada por quem dispõe dos meios para sua difusão. Com esse objetivo, são escolhidos aqueles que estão autorizados a transmitir seus conhecimentos. É um trabalho de enquadramento da memória e de controle da imagem.

Pollak (1989) se baseia nos estudos de Henry Rousso sobre memória enquadada, e diz que a mesma seria aquela manipulada e articulada para justificar uma situação, utilizando determinadas vantagens de um passado edificado para legitimar

¹¹ O conceito de dialogismo foi elaborado pelo linguista russo Mikhail Bakhtin (2003), que o explica como o mecanismo de interação textual muito comum na polifonia, processo no qual um texto revela a existência de outras obras em seu interior, as quais lhe causam inspiração ou algum influxo. Polifonia segundo Bakhtin é a presença de outros textos dentro de um texto, causada pela inserção do autor num contexto que já inclui previamente textos anteriores que lhe inspiram ou influenciam.

um poder ou direito na atualidade. A oratória ordenada dá à memória coletiva configurações a partir da definição do que será lembrado e de quais lembranças serão postas de lado.

Neste caso a memória é plástica, já que toda religião implica um envolvimento específico da memória coletiva. "Na base de toda crença religiosa existe efetivamente a crença na continuidade da descendência da fé" (RIVERA, 2000). Esta continuidade se dá por meio da transmissão religiosa que é o processo ou o conjunto de processos que transmitem o fato instituído às próximas gerações do grupo e esta transmissão precisa ser eficiente para manter a continuidade (HERVIEU-LÉGER, 2009).

Considerações finais

Se a memória é uma sobrevivência das imagens vividas, as mesmas podem misturar-se continuamente à nossa percepção do presente e, inclusive, substituí-la. Como fez a Umbanda que na tentativa de incorporar os valores legítimos dessa sociedade global, emerge de uma prática negra ilegítima para um reconhecimento social de nova religião, que transforma e simplifica as práticas dos candomblés (que não devemos aqui conceber como religião puramente africana, ele é um produto afro-brasileiro com a união de vários elementos que formaram esta religião), que pouco a pouco se torna um sistema religioso aceito pelas outras profissões de fé.

Para Roger Bastide (1971), o caso do empobrecimento – que neste trabalho tratamos como desconstrução – da sobrevivência da memória coletiva dos mitos africanos ocorreu pela falta de referência para ligá-la ao grupo. Para que as reminiscências permaneçam é necessário que façam parte do pensamento de um grupo. No entanto, é necessário que essa memória seja articulada entre os membros desse grupo, caracterizando esse grupo religioso que precisa acreditar em sua estabilidade. A Umbanda não é uma religião messiânica, ela é produto das mudanças sociais que se efetuam em uma determinada direção. Precisa se manter fiel às suas tradições, construídas a partir do sincretismo refletido¹² entre catolicismo, espiritismo e o candomblé.

¹² Termo utilizado por Renato Ortiz para determinar a reflexão que se deu na criação, formação do grupo religioso em questão (ORTIZ, 1999, p. 17).

Religiões, atitudes políticas, administrativas levam com elas dimensões temporais (“históricas”) que são igualmente projeções para o passado e para o futuro, e que respondem aos dinamismos mais ou menos intensos e acentuados dos grupos humanos (DUVIGNAUD, 2006, p. 16).

A análise halbwaquiana parece questionar toda estabilidade das tradições e também o futuro de toda tradição, especialmente na sociedade moderna. A partir das contribuições providas por este renomado pesquisador entende-se que a tradição religiosa no mundo moderno está sempre em mutação, embora em ritmos diferentes, e as sociedades contemporâneas mudam cada vez mais rápido.

Logo são colocadas frente a uma circunstância difícil para se manterem fiéis às origens; isto é, manterem a tradição e a identidade, sem a qual deixariam de existir; ou adaptariam as tradições e crenças às exigências do presente, caso contrário também não teriam chance de sobreviver. Em suma, uma tradição religiosa só conseguiria se manter viva transformando-se, isto é, alterando, transformando, desconstruindo sua tradição.

Conclui-se que a umbanda, religião tida como a única totalmente brasileira, nascida ou anunciada em um período de imensas transformações sociais, econômicas e políticas buscou a sua legitimação através de construções, reconstruções e desconstruções de memórias das práticas de outras religiões. A umbanda, no seu processo de catequização, tornou-se assim uma síntese das religiões brasileiras, ou melhor, da própria cultura.

Percebendo que na umbanda não há uma ausência de moralidade, como muitos podem pensar, nem é o objetivo do presente artigo, mas há contida nela uma espécie de moralidade de aspiração que procura seus próprios caminhos, interpenetrando, reinventando, através de construções e desconstruções, as influências dos sistemas religiosos que lhe deram origem.

Portanto, devemos compreender que a desconstrução da memória coletiva africana promovida pela umbanda na primeira metade do séc. XX, procurando implementar uma lógica identitária própria, busca substituir a desagregação social presente neste período por uma consolidação da sociedade de classes reinterpretando as práticas africanas, integrando o negro a essa sociedade de classes com todas as contradições que esta carrega em seu bojo.

THE BRAZILIAN RELIGION OF UMBANDA AND THE DECONSTRUCTION OF AN AFRICAN COLLECTIVE MEMORY

Abstract: This work will show how Umbanda arises, religion which was born in the beginning of twentieth century that has in its liturgical rites aspects of Brazilian Catholicism, spiritualism and candomblé. How it integrates and legitimates within Brazilian society. Treating the social integration of Umbanda analyzing its construction process, as discussing a main theme, although relative, to the birth of it: the cultural change. As analyzing the constitution of this religion in the aspect of deconstruction of African collective memory, returning to studies about collective memory by Maurice Halbwachs to address the issue of survival and transformation of African beliefs and customs.

Keywords: umbanda, ID, collective memory.

Referências

BAKHTIN, M. Os gêneros do discurso. In: _____ (Org.). *Estética da criação verbal*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Martins Fontes, 2003. (p. 261-306).

BARROS, Sulivam Charles. As Entidades “Brasileiras” da Umbanda. In: *Espiritismo & religiões afro-brasileiras: história e ciências sociais*. São Paulo: Ed. UNESP, 2012.

BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo: EDUSP, 1971.

_____. A Poesia Afro-Brasileira. In: *Estudos Afro-Brasileiros*, São Paulo: Perspectiva, 1973.

BERMAN, Marshal. *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

BROWN, Diana. *Umbanda & Política*. Cadernos do ISER, 18. Rio de Janeiro: ISER e Marco Zero, 1987.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Tradução Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

CHAUÍ, Marilena. *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004.

FERNANDES, Florestan, *Integração do Negro na Sociedade de Classes*, São Paulo, EDUSP, 1965.

GIDDENS, Anthony. *As Consequências da Modernidade*. São Paulo: UNESP. 1991

HALBWACHS, Maurice. *Fragments da la Memoria Coletctiva*. Seleção e tradução. Miguel Angel Aguilar D. (texto em espanhol). Originalmente em Revista de Cultura Psicológica, Año 1, Número 1, México, UNAM- Facultad de psicología, 1991

_____. *A Memória Coletiva*. Tradução Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. A transmissão religiosa na modernidade: elementos para a construção de um objeto de pesquisa. In: *Estudos de Religião*, nº 18, (tradução de Dario Paulo Barrera Rivera), 2000. (p. 39-54).

HOBBSAWM, E. *Era dos extremos: O breve século XX (1914-1991)*, 2 ed. São Paulo, Cia da Letras, 1995.

KARDEC, Allan. *O Livro dos Espíritos*. São Paulo: FEB, 2006.

MATOS, Ralfo. BRAGA, Fernando. Urbanização no Brasil contemporâneo, população e a Rede de Localidades Centrais em Evolução. In: *XI Encontro Nacional da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Planejamento Urbano e Regional*. Salvador, 2005.

ORTIZ, Renato. *A Morte Branca do Feiticeiro Negro: Umbanda e Sociedade Brasileira*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1999.

PINHEIRO, André de Oliveira. Revista Espiritual de Umbanda: Representações, mito fundador e diversidade do campo umbandista. In: *Espiritismo & religiões afro-brasileiras: história e ciências sociais*. São Paulo: Ed. UNESP, 2012.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. In: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v.2, n.3, 1989.

_____. Memória e Identidade Social. In: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992. (p. 200-212).

POMIAN, Krzysztof. Coleção. In: Memória. *Enciclopédia Einaudi*, Lisboa, v. 42, 2000. (p. 508-516).

PÓVOAS, Ruy do Carmo. *A Linguagem do Candomblé: níveis sociolinguísticos de integração afro-portuguesa*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1989.

PRANDI, Reginaldo. Modernidade com feitiçaria: candomblé e umbanda no Brasil do século XX. In: *Tempo Social*. São Paulo: USP, 1990.

RAMOS, Arthur. *O Negro brasileiro*. São Paulo: Nacional, 1940.

REIS, João José. Bahia de Todas as Áfricas. In: *Revista de História da Biblioteca Nacional*. Ano 1, nº 6, dezembro/2005.

RIVERA, Dario Paulo Barrera. Religião e Tradição a partir da Sociologia da Memória de Maurice Halbwachs. In: *Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*. Juiz de Fora, Y. J n. I, 2000. (p. 69-94).

ROHDE, Bruno Faria. Umbanda, uma Religião que não Nasceu: Breves Considerações sobre uma Tendência Dominante na Interpretação do Universo Umbandista. In: *Revista de Estudos da Religião*. São Paulo: PUC, 2009. (p. 77-96).

RODRIGUES, Raimundo Nina. *Os Africanos no Brasil*. São Paulo: Nacional, 1977.

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

SAMPAIO, Gabriela dos Reis. Axé Carioca. In: *Revista de História da Biblioteca Nacional*. Ano 1, n° 6, dezembro/2005.

SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. *Memória Coletiva e Teoria Social*, São Paulo: Annablume, 2003.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O Espetáculo das Raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil: 1870-1930*. São Paulo, Cia das Letras, 1993.

SILVA, Claudinei Fernandes Paulino. A Teoria da Memória Coletiva de Maurice Halbwachs em Diálogo com Dostoievski : Uma Análise Sociológica Religiosa a partir da Literatura. In: *Revista Theos – Revista de Reflexão Teológica da Faculdade Teológica Batista de Campinas*. Campinas: 6ª Edição, V.5 - Nº 2 – Dezembro de 2009.

SKIDMORE, Thomas. *Preto no Branco*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

SOBRE O AUTOR

Fabíola Amaral Tomé de Souza é mestranda em História Social pela Universidade Severino Sombra (USS), discente pesquisadora do Laboratório Atlanticus: Núcleo de culturas políticas, práticas letradas e representações imagéticas. Bolsista PROSUP/CAPES.

Recebido em 22/03/2014

Aceito em 05/05/2014