

A CRISE DO SISTEMA ESCRAVOCRATA E AS INTERPRETAÇÕES MÍTICAS DA REALIDADE SOCIAL

*Liana Maria Salvia Trindade **

RESUMO

Estudo sobre a religiosidade afro-brasileira durante a crise do sistema escravocrata. Os rituais mágicos africanos, os movimentos messiânicos do catolicismo e o discurso profético kardecista constituem sistemas de conhecimento, interpretações míticas e organizações culturais ante à situação anômica da sociedade.

Unitermos: religiões afro-brasileiras – messianismo – magia – anomia social – abolicionismo

Durante a segunda metade do século dezenove, as principais atividades produtivas da nação estavam centralizadas em torno da primazia da grande lavoura cafeeira do sul do país que substituíra a decadente lavoura canavieira do nordeste.

A hegemonia desta lavoura na economia nacional resultara da correlação de fatores externos provenientes da conjuntura internacional de mercado, que favorecia a exportação do café em detrimento de outro produto exportado, a cana-de-açúcar, que, não apenas no Brasil, mas também nos demais países produtores deste, entrava em declínio. Internamente, a expansão da agricultura cafeeira foi favorecida tanto pela fertilidade do solo paulista (que propiciava este cultivo) como pela introdução da mão-de-obra escrava em outras regiões do país. A paulatina entrada da emigração européia nas regiões paulistas aumentava e modificava o contingente de mão-de-obra e as relações de trabalho na monocultura cafeeira.

A cidade de São Paulo estrutura-se em função da atividade agrícola de província constituída como um núcleo comercial de exportação cafeeira, on-

(*) Professora Assistente Doutora do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP.

de concentram-se os bancos, a administração e as diversas atividades ocupacionais decorrentes da produção e comercialização do café. O crédito agrícola, organizado através de um incipiente sistema bancário, propiciará operações de intermediários nos negócios do café e a acumulação de capitais provenientes do crescimento paralelo do comércio cafeeiro.

A elite cafeeira paulista expande seus interesses econômicos através do investimento deste capital, acumulado na comercialização do café, em outras atividades produtoras de artefatos que irão substituir o acanhado artesanato do período colonial.¹

Os dados encontrados nas estatísticas de 1872 sobre as atividades econômicas existentes na cidade de São Paulo indicam os seguintes sistemas de serviços e de produção: trabalhos em metais, madeira, tecidos, edificações, costura, vestuários em couro e peles e calçados; mineiros, serviços domésticos, criados e jornaleiros; incluindo-se a categoria "sem-profissão", perfazem um total de 3.620 atividades registradas nas freguesias da Sé, Santa Efigênia, Consolação, São José do Belém, Brás, Guarulhos, Nossa Senhora do Ó e Penha.²

Florestan Fernandes (1959) demonstra que, no quadro de distribuição destas atividades ocupacionais entre o trabalhador escravo e o livre, estas novas atividades econômicas, nascidas do crescimento do comércio e da produção urbana, estão mais orientadas para o segundo.

Os dados apresentados pelo autor revelam, já em 1872, a eliminação progressiva do trabalho escravo nas atividades ocupacionais existentes nas zonas urbanas e rurais da capital paulista. Nesse mesmo ano, a população de trabalhadores livres, constituída de ex-escravos alforriados e brancos, totalizava 27.557, enquanto que o número de escravos existentes perfazia um total de 3.828 indivíduos.³

Os ex-escravos, que não haviam recebido nenhum apoio institucional que os preparasse para uma atividade autônoma, foram reduzidos, principalmente, ao exercício de serviços domésticos ou ficaram marginalizados perante o sistema de produção em São Paulo.⁴ Os serviços domésticos eram ocupados por 1.304 escravos e 3.506 trabalhadores livres.

A atividade agrícola, que durante a década de 70 era exercida pelos escravos, passa a ser ocupada pelo imigrante europeu, devido a uma política econômica de colonização estrangeira na agricultura cafeeira. As primeiras colônias paulistas são criadas em 1827 e expandem-se entre 1847 e 1857 com a criação de 60 colônias particulares com sistema de parcerias, utilizando nelas cerca de 6.000 colonos portugueses, alemães e suíços. Em 1875 a colonização oficial estabelece vários núcleos coloniais e canaliza para a agricultura paulista a corrente migratória de italianos. Segundo o recensea-

(1) BASTIDE, R. & FERNANDES, F. *Branco e negros em São Paulo*. 2. ed. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1959. p. 40.

(2) Idem. Ibidem. p. 44.

(3) Idem. Ibidem. p. 45.

(4) Conforme os dados apresentados por FERNANDES (op. cit. p. 45), os serviços domésticos exercidos por escravos representavam cerca de 40% de suas atividades ocupacionais.

mento apresentado por Florestan Fernandes, se em 1872 os trabalhos agrícolas eram exercidos por 826 escravos e 3.704 trabalhadores livres, podemos inferir que esta diferença significativa tenderá a aumentar três anos após devido à iniciativa oficial de introdução sistemática de imigrantes italianos na agricultura.

Não tendo sido elaboradas novas formas de aplicação do trabalho escravo, como assinala F. Fernandes, intensificam-se certas formas de exploração escrava, mantendo-se a mentalidade escravocrata na continuidade de relações sociais tradicionais entre os senhores e os negros "do sobrado", ou seja, aqueles que exerciam funções domésticas nas casas dos senhores, ao serem alforriados, passam a ser alugados para os serviços domésticos ou manuais. Os negros do "eito", que caracterizavam a exploração escrava no universo rural, passam a ser marginalizados pelo sistema de produção agrícola à medida em que se formam colônias e que progressivamente se ocupa da mão-de-obra européia.

O processo de urbanização da cidade de São Paulo e sua industrialização durante as décadas de 70 e 80 resultam do afluxo de capitais nacionais provenientes da comercialização do café e dos recursos antes investidos no tráfico negreiro, assim como de capitais estrangeiros, principalmente ingleses, anglo-canadenses e norte-americanos, os quais foram empregados na multiplicação de vias férreas, no aproveitamento do potencial hidrelétrico do planalto paulista, na melhoria dos serviços de bonde e no desenvolvimento industrial.⁵

Porém, este desenvolvimento econômico não chegou a beneficiar de maneira significativa as camadas sociais subalternas, que eram as mais atingidas pelas epidemias (como a varíola e a tuberculose), vivendo em condições insalubres na periferia da cidade, sem os benefícios de uma política voltada ao saneamento básico. Durante a década de 70, o processo de urbanização não encontrara adequações básicas habitacionais e ambientais para o atendimento social da população.

O relatório da Secretaria de Polícia de São Paulo, datado de 1874, traz o seguinte parecer:

O reaparecimento da varíola, (após o surto ocorrido em 1858) e sua permanência não pode deixar-se de atribuir, em parte, à falta de boas condições higiênicas desta cidade. Nas ruas não há asseio, valas insalubres cortam a cidade, em alguns lugares margeados por uma vegetação que apodrece pela ação de águas pútridas e estagnadas, servindo o seu leito para despejo público. A aglomeração de pessoas em casa sem ventilação, sobretudo nas quitandas, não é menos nociva (...). Os cadáveres de variolosos são inumados nas quadras destinadas para casos comuns e as sepulturas para adultos não têm mais de 7 palmos de profundidade.

Neste mundo rural e urbano da província paulista, a crise do sistema escravocrata relega os negros a uma situação de marginalidade social e situa-os

(5) Cf.: MAFFEI, Lucy Hutter. *Imigração italiana em São Paulo 1902/1914: o processo migratório*. São Paulo, IEB/CESP, 1986.

em posição de inferioridade frente ao branco de classe social inferior. Desta forma, os negros irão encontrar, nas fugas e formações de quilombos e núcleos organizacionais religiosos, os meios de defesa e sociabilidade interna frente à situação anômica da sociedade.

Ante este universo social repleto de perigos reais ou imaginários, que vão desde salteadores até mesmo o desemprego, a fome e as epidemias, os negros encontraram formas possíveis de ação — seja através da fuga para a realização ilusória da liberdade ou através das representações e ritualizações da religiosidade africana —, com uma compreensão existencial definida que lhes fornecia os quadros sociais de referência e situavam-nos na vida social.

Os noticiários de jornais, ao denunciarem as fugas dos quilombos e a existência de “sessões noturnas” de “feitiçaria” (cultos organizados, presididos por sacerdotes como Felisberto Cabinda e Joaquim Mina, cujos cognomes revelam suas descendências étnicas), localizados em núcleos rurais e residenciais urbanos, expressam os sentimentos de temor das classes dominantes ante estas ocorrências. Intensifica-se nesta época a concepção do negro, e de sua cultura, como uma ameaça intrínseca à ordem social.

Os jornalistas destacam em suas notícias a presença de líderes negros, denominados “sacerdotes de cultos maléficos” no interior da província de São Paulo. O nome de Felisberto Cabinda é apresentado como “um dos sábios pregadores do famoso Juca Rosa, que faz preleções perante numeroso auditório de escravos e alforriados em sua casa na rua Supirity em Sorocaba”.⁶ A mesma notícia indica os elementos apreendidos pela polícia na residência de Felisberto Cabinda: “raízes, imagens, patuás, facas, garrafas com líquidos e folhas secas”.

Podemos inferir deste relato que estes objetos apreendidos compõem um sistema religioso organizatório mais amplo, possivelmente de origem Banto, dada a denominação étnica Cabinda que acompanha o nome de seu líder religioso. Genericamente, as raízes e garrafadas fazem parte da medicina popular, enquanto que as facas, utilizadas em rituais de sacrifícios de animais e os patuás, portadores da magia protetora, são elementos específicos dos cultos africanos. As imagens, apenas citadas no artigo, deveriam compor um provável altar.

Devido a ausência, nos noticiários, de descrições dos rituais, inferimos a presença da religiosidade africana como forma organizada de culto e a transmissão do conhecimento religioso na comunidade negra através das menções ocasionais encontradas nestas notícias. Os jornais assinalam o conhecimento doutrinário e as formas de difusão das crenças “através de pregações doutrinárias realizadas por sacerdotes, discípulos de Juca Rosa”. Deste caráter de doutrinação e consulta, encontram-se referências, por exemplo, no jornal *A Província de São Paulo*, datado de 06.06.1879, onde relata-se a prisão de um preto velho, em Bragança, “cuja casa era frequentemente procurada por forros e cativos que vão consultar e receber lições de bruxaria (...) havendo mesmo reuniões em certas noites com caráter de sessão fatídica”.

Verifica-se nestas redações a utilização de termos significativos como “fatídica”, “sessões noturnas”, “propagadores”, “sacerdotes maléficos” e

(6) A PROVÍNCIA DE S. PAULO, São Paulo, 31 out. 1876.

“sociedades malditas” como atributos dados às reuniões religiosas e que eram tidas, pelos redatores, como perigosas e ameaçadoras.

O jornal *A Província de São Paulo*, em 28.12.1876, enfatiza de maneira genérica a ocorrência de prática de feitiçaria e a existência de “propagadores de venenos” ao relatar, na cidade de Tietê, a ocorrência de “reuniões noturnas com sessões onde participam pessoas do povo, presididas por Mamã Catarina”. Estes encontros fazem parte, segundo o redator, de uma “maldita sociedade”.

Considera-se atemorizante, sobretudo, o fato de haver formas societárias nestes encontros, propiciando a reunião de negros e a construção e propagação de um tipo de conhecimento que escapa ao controle da sociedade dominante. Durante o período da consolidação do sistema escravocrata, os cultos africanos eram tolerados, porém, agora que os negros não estão mais integrados à rigidez de um sistema estruturado, estes cultos passam a ser considerados uma ameaça social.

Nota-se que as notícias contêm a intencionalidade implícita dos redatores, que referem-se aos objetos de culto, encontrados nas residências invadidas pelos policiais, como elementos dispersos, fora do contexto costumeiro de referência e não contextualizados ritualmente. À medida que as práticas religiosas não aparecem mencionadas nestes relatos, os objetos destas práticas aparecem deslocados, sugerindo ao leitor uma idéia de estranheza e desordem.

Registra-se, em março de 1890, a denúncia da existência de um baú contendo “feitiçarias” em um rancho no caminho da Barra (situado na cidade de Santos), “onde residia o casal de pretos feitiçeiros Antonio Lopes e Maria Joaquina”. Neste baú foram encontradas “raízes de cipó, pedaços de pano cheios de nós, lenços amarrados, umas garrafas contendo raízes de guiné, pele de leopardo e mais drogas, além de muitas outras bugigangas”.⁷

A imagem do líder religioso negro funde-se àquela do quilombola, simbolizando a desordem e a violência criminal. Desta maneira, os Quilombos, assim como as residências dos sacerdotes dos cultos africanos, são descritos como lugares fatídicos, marcados pela presença de objetos distintos, cuja combinação estranha transformam-nos em signos de desordem e criminalidade.

O relato do jornal *Diário Popular* sobre um quilombo, em Itu, invadido pela polícia em julho de 1886, enfatiza o fato de se haver encontrado neste “uma engenhoca de moer cana, raízes, cabeças de cobras e mais traquitandas do gênero”.

Nos últimos anos que antecederam à Abolição há contínuas fugas de negros noticiadas pelos jornais. Os proprietários publicam nestes jornais ofertas pela captura de seus negros e estes são apresentados pela imprensa como indivíduos perigosos à sociedade.

As recompensas pagas pela prisão e perseguição dos quilombolas propiciam a comercialização destas capturas realizadas pela própria polícia. No *Diário Popular* de 24.12.1884, um jornalista critica a atuação dos agentes policiais que estimulam as fugas de escravos, buscando gratificações fáceis.

(7) O ESTADO DE S. PAULO, São Paulo, 2 mar. 1890.

Isto ocorre de tal maneira, escreve o redator, que os policiais

vão às fazendas próximas da Capital desencaminhar os escravos, aconselhando-os a fugas para a Capital, indicando-lhes para onde devem ir. Os pobres escravos, dias depois do convite, com a promessa certa da almejada liberdade, dirigem-se para esta cidade, onde são encontrados e guardados pelos seus sedutores, até que aparecendo neste ou naquele jornal a gratificação esperada, são os pobres pretos entregues a seus senhores, sem a menor formalidade.

As expectativas de liberdade e construção de sua autonomia e identidade social, a serem realizadas através das formações comunitárias dos quilombos, irão conduzir os negros à intensificação dos conflitos sociais.

Em 09.07.1886, o jornal *Diário Popular* destaca nessas fugas o temor da população: “os habitantes das proximidades do bairro de Ressaca estão impressionados com o facto de haverem apparecido, por aquellas paragens, alguns escravos fugidos. Consta-nos que estes quilombolas são os mesmos que há pouco tempo assassinaram um fazendeiro num bairro da Rocinha e cometeram outras atrocidades nos Municípios de Jundiay e Campinas”.

Dias depois, o mesmo jornal, em uma notícia intitulada “Caça aos Quilombos”, relata que “foi encontrado em um Quilombo deserto, situado no Município de Piray, o cadáver de um ex-escravo, com os pés amarrados e a cabeça mutilada”.

Os jornais revelam e, ao mesmo tempo, estimulam o conflito entre negros e brancos, ao denunciarem a existência de formações e de quilombos, descrevendo-os como ameaçadores e atemorizantes.

As imagens negativas dos negros que, construídas pela imprensa, estão contidas nas representações simbólicas dos quilombolas e “feiticeiros” expressam as noções preconcebidas pela ideologia dominante, favorecendo a tendência geral de uma política discriminatória de exclusão do negro a uma maior participação social na nova sociedade emergente.

As fugas, as revoltas e os numerosos quilombos formados nos últimos anos do período abolicionista manifestam a consciência dos negros da desintegração de um sistema de dominação provocada pelos próprios dominadores. Não sendo os agentes principais deste processo, eles temem e sentem-se inseguros em relação a sua situação social futura e procuram em sua cultura a forma autônoma de construção de seu destino.

O pensamento africano compreende o destino humano como um processo de relações entre forças sociais, cósmicas e naturais. Este processo é interpretado através dos signos dos jogos adivinhatórios, como o colar ou rosário de Opele-Ifa e dos búzios, presididos pela divindade Ifa que, auxiliada por Exu, rege o destino humano.

Os noticiários da época indicam a presença, neste mesmo período, da arte adivinhatória Opele-Ifa. Nota-se, na descrição dos objetos apreendidos pela polícia, em 1880, durante a prisão do negro escravo Félix, na cidade de São Roque, referência a nove rosários de contas de capim. Embora o relato mencione contas de rosário feitas de capim e não de nozes de manga, conforme são comumente conhecidas as contas de Opele, sua forma faz-nos deduzir a presença, na província de São Paulo, deste jogo adivinhatório.

Este jogo consiste em decifrar a disposição das contas após a queda do rosário, o que revela os vaticínios do consulente. O rosário Opele, cuja forma é associada ao rosário do catolicismo, onde espaço a espaço (como no Padre-Nosso de um terço) coloca-se a metade de uma noz de manga, é jogado e interpretado pelo adivinho ou babalaô.⁸ A combinação de contas, configurada na queda deste colar, constitui a mensagem ou discurso mítico de um Orixá determinado. Para cada combinação ou Odu há a resposta de um ou mais Orixás, que revelam, através de seus relatos míticos, a situação e as formas de defesa e resolução de seus conflitos.

Ainda neste mesmo artigo de jornal é encontrada referência a “sessões de cura” realizadas por Félix. Comenta o jornalista que este “feitiçeiro” fazia cruzeiros nas mãos e no peito de seus adeptos com uma navalha e que, entre os objetos de culto mencionados, encontravam-se um crucifixo, cinco orações manuscritas e uma garrafa contendo pós.

Podemos deduzir que estas “sessões de cura” são ritualizações do “fechamento de corpo”. Este ritual mágico de proteção física e psíquica contra todos os malefícios, também denominado de “cura”, geralmente sucede à interpretação dada pelo jogo adivinhatório, quando são reveladas as causas dos infortúnios do consulente. Ser curado, portanto, tem um significado mais amplo do que aquele dado à terapia, pois, trata-se de uma preparação corporal voltada ao combate das forças contrárias que atuam sobre o indivíduo que se sente atingido e ameaçado. Este ritual irá proporcionar ao adepto a segurança emocional necessária à luta contra os inimigos reais ou imaginários.

Neste momento histórico, os negros quilombolas enfrentavam as perseguições policiais e combatiam todos aqueles que se opunham a sua luta libertária. Por sua vez, os negros alforriados, sentiam-se inseguros em relação a sua nova posição social. O “fechamento de corpo” fornece o reforço de um sistema de segurança mágico para a defesa e ação dos negros frente aos conflitos e incertezas sociais.

Neste ritual, o sacerdote (babalorixá) faz com uma navalha pequenos cortes em forma de cruzeiros e traços verticais na pele das mãos, nos braços, no peito e nas pernas do consulente.

Gisele Cossard, ao descrever o ritual de “fechamento de corpo”, conforme é realizado no Candomblé de Angola, faz referências à utilização de um crucifixo que é colocado na cabeça do paciente, durante a cerimônia. A “pomba”, ou pó branco de giz, é acrescido de diversos outros ingredientes como a noz-moscada, a folha de sertão, os grãos de cipreste, a lavanda, os óleos santos e o pó da pedra do altar sacralizado que, preparados, são passados no corpo do indivíduo.⁹

Os líderes religiosos mencionados neste período da crise escravocrata, tais como Juca Rosa, Felisberto Cabinda, Joaquim Mina e Marcelino,¹⁰ reúnem os adeptos das regiões urbanas e rurais da província paulista na transmissão de conhecimentos religiosos e práticas sagradas.

(8) BRAGA, Juliano Santana. *O jogo de buzios: um estudo das práticas divinatórias nos cultos afro-brasileiros*. MS. p. 20.

(9) COSARD, Gisele Binon. *Contribution à l'étude des candombles au Brésil*. MS, 1970.

(10) A PROVÍNCIA DE S. PAULO, São Paulo, 3 out. 1876. DIÁRIO POPULAR, São Paulo, 7 maio 1885. O ESTADO DE S. PAULO, São Paulo, 27 abr. 1898.

A religiosidade africana provê a comunidade de interesses comuns, estimulando a produção de símbolos e a aprendizagem de um conhecimento mítico que permita, enquanto processo cognitivo, elaborar, conceitualizar e interpretar as experiências sociais.

As representações simbólicas dos Orixás e dos seus signos sagrados e as maneiras através das quais os indivíduos atuam no mundo social estão dissociadas, pois, toda a representação mítica constitui-se, para o comportamento humano, de ações propiciadoras de resoluções sociais.

Os cultos africanos não são apenas formas de resistência cultural e social dos negros na sociedade dos brancos, mas processos cognitivos fornecedores de sentidos para as suas experiências sociais. O conhecimento religioso mítico constrói a individualidade do negro e a sua compreensão de ser no mundo, ante o risco de “não ser”, ou seja, de sua reificação ou massificação. Utilizando o conceito de Ernesto de Martino de “crise e presença”, que implica o risco de destruição do indivíduo como ser social, agente transformador da história, podemos dizer que a luta libertária dos quilombolas (imitando os mitos guerreiros de Ogum) e o conhecimento mítico e cultural africano constituíram, para os negros, os recursos sociais desta crise existencial.

Contra este sistema social em transição que, após ter reificado o negro como instrumento de produção escravocrata, marginaliza-o no novo sistema emergente, resistem as comunidades negras dos Quilombos e dos cultos africanos como construtores da individualidade e da identificação social dos negros.

As camadas subalternas de mestiços e brancos brasileiros que foram atingidas pela Lei das Terras (1850) – que proibia a aquisição de terras devolutas que não fosse através da compra, transferindo-as do patrimônio da União para o dos Estados, sendo estes controlados pelos grandes fazendeiros – expressam a desagregação social no campo através de manifestações “messiânicas”, advindas da tradição judaico-cristã.

Os acontecimentos sociais e políticos deste contexto histórico do final do século são interpretados como signos escatológicos de um tempo apocalíptico. O discurso bíblico traduz nas querigmas, ou proclamações reveladas, as profecias da destruição e surgimento de um novo tempo.

Em São Paulo, nas regiões litorâneas e no interior da província aparecem movimentos sociais agrupados em torno de profetas e curandeiros. Nestes casos, não há, propriamente, a estrutura do movimento messiânico, cujo líder constrói com seus adeptos comunidades orientadas pela mensagem profética de um novo tempo, mas reuniões religiosas esparsas com a aspiração de uma realização messiânica. Surgem profetas com mensagens de redenção, santos e curandeiros que aglutinam e expressam as esperanças populares, como os redentores de um mundo em extinção.

Em maio de 1879, “na Villa de Dois Córregos, ouve-se os desvarios e pregações de um homem, por nome de Francisco de Godoy, que anda pregando o Evangelho, cuja missão recebera de Cristo que lhe aparecera e lhe tinha dito que no dia seguinte o mundo se acabaria (...)”.¹¹

O jornal *A Província de São Paulo*, no ano de 1884, relata a romaria, acontecida em Bertioaga, em torno de um famoso curandeiro “tio da menina

(11) A PROVÍNCIA DE S. PAULO, São Paulo, 10 maio 1879.

que aparecera nas praias vizinhas de Bertioga a fazer milagres e que, como ele agora, ela também havia conseguido reunir seu séquito de crentes (...).” Este curandeiro, escreve o jornalista,

atualmente hospeda-se em uma casa na rua de São Bento, casa que, por este fato, torna-se um ponto obrigatório da romaria dos basbaques, uma espécie de mecca para onde seguem em peregrinação o mulherio local e maltrapilhas dos arredores e dos cortiços.

O noticiário ridiculariza as “benzeduras do curandeiro (...) realizadas com a água que os adeptos vão buscar nas fontes e [que contém] óleo”. O benzedor é descrito como “um pobre caipira, baixote, descalço, com uma carapuça na cabeça e que sempre que sai na rua é com um bordão na mão (...) e que se diz mais poderoso que os bispos e papas” (23.12.1884).

Enquanto que nas zonas rurais predomina o catolicismo popular, nos centros urbanos o kardecismo expande-se durante as últimas décadas do século, expressando-se de maneira diferente, segundo as classes sociais de seus adeptos. A classe média emergente aceita a retórica de seu discurso “científico”, enquanto que as camadas sociais subalternas procuram no espiritismo a interpretação de seus infortúnios e as formas terapêuticas da cura realizada através dos espíritos.

Neste período de mudanças sociais e políticas onde domina a incerteza em relação ao futuro do país, registra-se, em 1890, no jornal *A Província de São Paulo*, a seguinte mensagem mediúnica:

O Sr. Dr. Ramos Nogueira, presidente do Centro Espírita “Família Espírita” nos pede a publicação do seguinte: O Espírito que há pouco tempo se comunicou na Bahia, anunciando a subida de um homem desconhecido ao poder, [tornou a manifestar-se] na sessão extraordinária do Centro da “Família Espírita”, que teve lugar no dia 27 do corrente [e] disse o seguinte: Breve o Brasil passará por crises tremendas, fome e verdadeira miséria, quando a nação chegar ao verdadeiro desespero, lançará mão desse homem que fará prodígios. Ele será o Napoleão do presente século, aquele foi o herói da guerra, este será o herói do amor e da caridade. Os seus feitos enfeitiçarão os brasileiros, como todos os povos do mundo, porque será o agente da regeneração humana.

Verdadeiras nulidades da atualidade se levantarão para secundá-lo em sua missão gloriosa. Vê-se já o país dividido em três grupos, o do povo que principia a sentir a calamidade que se avizinha; os de casaca dentro de todas as paixões que se preparam para se instalarem no governo e a do poder, tendo à frente o ditador, designado para desbravator o terreno e as sanções do herói mencionado.

O Ditador, cheio de boa vontade, cercado por ministros, no geral bem intencionados, mas sem orientação alguma, querem tudo fazer, mas não sabem o que querem. Os demais auxiliares estão na mesma posição. Não importa, o chefe da nação

levará ao fim sua missão. O profeta que assim manifesta é o espírito do Venerado mestre Allan Kardec (editorial do Correio Paulistano, publicado no jornal *O Estado de S. Paulo*, em 02.04.1890).

O final do século é sentido e interpretado pela população socialmente empobrecida através do referencial místico africano, evangélico ou heróico, que fornece significações e regularidades para um mundo caótico e adverso.

Recebido em 12 de fevereiro de 1989.

ABSTRACT

This is a study of Afro-Brazilian religion during the slave system's crisis. African magical rituals, Catholic messianic movements, and Kardec-inspired prophetic discourse constitute systems of knowledge, mythical interpretations, and cultural organizations for confronting the society's anomic situation.

Key-words: *Afro-Brazilian religion – messianism – magic – social anomie – abolitionism*