

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 suços. Em 1875 a colonização oficial estabelece vários núcleos coloniais e canaliza para a agricultura paulista a corrente migratória de italianos. Segundo o recenseamento

(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 cruces 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 adivinatório, 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 cruces 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 "pemba", 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 o 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 mecka para onde seguem em peregrinação o mulhierio 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 capuça 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 mítico 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*