

O “CÍRCULO DEUS E VERDADE”

Um movimento panteísta entre populações de origem africana no Recife (1929/1968)

Marion Aubrée*

1 Introdução

Este texto trata de um movimento sócio-religioso urbano, autodesignado como “panteísta” que se desenvolveu na cidade de Recife durante cerca de quarenta anos. Este estudo integra-se numa pesquisa mais ampla que busca compreender se existem traços específicos capazes de delinear um *homo religiosus* brasileiro específico na modernidade. Isto a fim de ver como se construiu aquela figura e quais podem ser as repercussões de algumas estruturas anteriores sobre atitudes e comportamentos presentes que correspondem ao que numerosos autores chamam hoje “Novos Movimentos Religiosos”¹.

Por sua história, o Brasil é um país que acolheu correntes de pensamento e formas de crenças vindas de horizontes culturais muito diversificados. Os mitos e símbolos assim propagados se estruturaram, na maioria das vezes, como sistemas autônomos de expressão religiosa

* Antropóloga americanista, pesquisadora no *Centro de Pesquisa sobre o Brasil Contemporâneo* (CRBC) e no *Centro de Estudos Interdisciplinares dos Fatos Religiosos* (CEIFR) da *Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales* (EHESS - Paris). Esse texto é a versão revisada para o público brasileiro de um artigo publicado pela primeira vez nos *Archives des Sciences Sociales des Religions*, Paris, n. 117, p. 81-99, jan.-mar. 2002. Quero agradecer a Aparecida Gourevitch Moraes e a Dani Labeau Figueiredo pela correção e revisão da minha própria tradução para o português.

¹ Pessoalmente os chamarei aqui de “Novas Espiritualidades” na medida em que a dimensão bastante individual que se observa na busca do crente potencial induz uma dinâmica de ligação, às vezes exclusiva, entre uma divindade ou uma “força” superior e o próprio indivíduo.

popular. Esses, em razão das modificações dos diferentes contextos históricos pelos quais o país passou, sempre coexistiram e algumas vezes se fundiram, tanto para gerar movimentos religiosos ou místicos novos como para revitalizar formas confessionais ou esotéricas mais antigas.

Durante os dois últimos séculos, observamos no plano sócio-religioso a permanência no Brasil de algumas estruturas simbólicas fortes que ressurgem de tempo em tempo e, logo, se esfumam para reaparecer alguns decênios mais tarde, num contexto social ou político que lhes é mais favorável. Notamos especialmente que, apesar da hegemonia do catolicismo e a introdução mais tardia de algumas outras doutrinas de origem européia nas quais a dimensão espiritual é enfatizada², existe no Brasil uma forte tendência a dar um valor simbólico importante e mesmo a sacralizar elementos naturais e materiais como a água, a terra e suas produções (plantas de todos os tipos), as pedras, os astros, etc. Esse substrato cultural, que reaparece incessantemente, dá testemunho da impregnação da visão de mundo geral pelos aportes ameríndio e africano que, apesar de ser majoritários no povo não foram, até recentemente, reconhecidos pelas elites como elementos culturais essenciais que, ao igual dos aportes europeus, fundaram a especificidade cultural brasileira.

Os movimentos sócio-religiosos rurais, qualificados de "messiânicos" ou de "milenaristas" que, em muitos casos, se produziram no interior árido dos sertões nordestinos foram amplamente estudados³, mas o meio urbano também produziu, nessa mesma região, uma mistura original entre formas de crença mais populares e marcadas por uma certa materialidade e modos de pensar mais abstratos, ligados à visão dos que dominavam então os campos político e intelectual. Estes movimentos respondiam, para alguns, a uma vontade de reunir, numa

² Refiro-me especialmente à doutrina espírita kardecista que conheceu um imenso sucesso no Brasil, desde sua introdução no país nos anos 1860. Para mais detalhes sobre esse particular ver AUBRÉE, M.; LAPLANTINE, F. *La table, le livre et les esprits – naissance, évolution et actualité du mouvement social spirite entre France et Brésil*. Paris: Ed. J.C.Lattès, 1990.

³ Ver, entre outros, QUEIROZ, M. I. Pereira de. *O messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo: Alfa-Omega, 1965 (1. ed.), e 2. ed., 1976; MONTEIRO, D. Teixeira. *Os errantes do novo século*. São Paulo: Ed. Duas Cidades, 1974; e DELLA CAVA, R. *Miracle at Joazeiro*. New York: Columbia University Press, 1970.

visão de mundo unificada, elementos simbólicos e rituais usados por grupos que pertenciam a faixas sociais bem diferenciadas. Podem ser vistos como uma afirmação da integração nacional promovida tanto pelas elites⁴ quanto por um povo que buscava, até recentemente, articular suas diferenças no grande crisol da nação.

As tentativas feitas do lado dos mais ricos e letrados para reunir elementos culturais que poderiam aparecer à primeira vista como antagônicos foram bem documentados. Assim, o espiritismo kardecista e os cultos afro-brasileiros, cujas doutrinas baseiam-se sobre uma relação estreita e uma comunicação ritualmente elaborada entre um mundo visível e um mundo invisível, porém enfocam os intercâmbios entre ambos os planos de forma totalmente diferente. No primeiro, o suporte da atração do invisível para o visível é essencialmente espiritual e se expressa, no cotidiano, através do estudo, do desenvolvimento da mediunidade e de uma conduta exemplar, ao mesmo tempo que o ritual se desenvolve sob o signo do silêncio e do recolhimento. Ao contrário, nos cultos afro-brasileiros, se atinge o plano invisível e se opera sobre ele pela manipulação de elementos materiais (pedras, plantas, animais, corpos humanos, objetos rituais, etc.) que são portadores das mensagens enviadas às entidades invisíveis que se quer invocar. Na evolução kardecista, pouco importa a dimensão da Natureza, só conta o Espírito, enquanto que a essência dos orixás está intrinsecamente ligada aos elementos naturais. A religião de umbanda, porém, resulta do cruzamento desses dois universos de crença. A sua codificação corresponde às necessidades espirituais e à vontade política de algumas pessoas letradas de criar uma terceira via que teria, aos seus olhos, uma capacidade maior de servir à elaboração de uma identidade nacional em construção. Esse caso foi muito bem documentado e analisado, entre outros nos trabalhos de D. Brown e R. Ortiz⁵ sobre o surgimento no Rio e a expansão paulista dessa religião que os seus codificadores queriam instituir como “religião nacional”.

⁴ Cf., em particular, TORRES, Alberto. *A organização nacional*. São Paulo: Ed. Nacional, 1933; VIANA, Oliveira. *Evolução do povo brasileiro*. São Paulo: Ed. Nacional, 1933.

⁵ Ver, respectivamente: BROWN, D.; ORTIZ, R. *Umbanda, religion and politics in urban Brazil*. Michigan: UMI Research Press, 1986; e BROWN, D.; ORTIZ, R. *A morte branca do feiticeiro negro*. Petrópolis: Vozes, 1978.

São menos conhecidos, porém, os movimentos oriundos de círculos de origem mais modesta que tentaram criar "pontes" entre a visão social positivista de ordem e progresso das elites e sua própria concepção de mundo que dava um lugar essencial à integração do homem no seu meio natural e no cosmos. Parece importante frisar que, em geral, esses movimentos duraram menos tempo que os anteriormente mencionados na medida em que foram, como todos os movimentos sócio-religiosos brasileiros oriundos das faixas populares, tributários do carisma do seu fundador e, em conseqüência, mais propensos a desaparecer ao mesmo tempo do que quem os fundou.

Assim, este texto se propõe a abordar o problema da criatividade religiosa dos grupos populares e sua capacidade para articular diversos elementos místicos, a fim de compor uma doutrina que responda às suas aspirações próprias no nível espiritual e sociocultural. Isso será feito através da análise das particularidades de um movimento desse tipo, fundado na cidade do Recife, em 1929, e do qual se pode dizer, a partir das numerosas fotografias que o ilustraram, que seus fiéis foram, na sua imensa maioria, pretos⁶ ou mestiços. Trata-se do Círculo Deus e Verdade que foi objeto, durante uns trinta anos, de estudos científicos que deram lugar a algumas publicações. Os estudiosos foram, de um lado, alguns psiquiatras membros da Liga de Higiene Mental de Pernambuco, os quais, por razões "profiláticas", visitavam todos os lugares de culto dos bairros pobres e, do outro lado, por etnógrafos, folcloristas e sociólogos que se interessaram pelas atitudes e pelos comportamentos particulares das pessoas da sua região ou, mais amplamente, do seu País.

Como o grupo de que se trata deixou de existir, há quarenta anos, não me foi possível encontrar informantes vivos, ex-fiéis panteístas, para recolher uma "memória oral" confiável. Por isso, foi a partir de quatro autores que fiz um trabalho de reconstrução do sistema simbólico dessa comunidade específica, cujas características doutrinárias e práticas simbólicas se afastavam bastante das outras expressões religiosas do meio circundante, mas que contém elementos

⁶ Estou utilizando aqui o termo "preto" em vez de "negro" porque, naquela época, em virtude do contexto sociopolítico geral e da dinâmica particular na qual se inscrevia essa comunidade panteísta o primeiro termo me parece mais adequado que o segundo, o qual corresponde às análises socioantropológicas mais recentes (AGIER, 1991; SANSONE, 1994; 1996).

estruturais que podemos observar hoje no âmago de certas expressões místicas contemporâneas.

As fontes atualmente em minha posse são as seguintes: primeiro, um artigo publicado, em 1933, por Pedro Cavalcanti⁷, jovem psiquiatra integrante da Liga de Higiene Mental de Pernambuco fundada pelo Dr. Ulysses Pernambucano. Nesse mesmo ano, Gilberto Freyre, no seu livro *Casa Grande & Senzala* faz, numa nota de rodapé⁸, uma breve menção sobre certas características desse grupo que ele chama de “seita Adoradores dos Astros e da Água”. Em junho de 1937, Vicente Lima publica o livro *Xangô*, cujo último capítulo está totalmente dedicado ao Círculo Deus e Verdade. Por fim, Waldemar Valente, psiquiatra e antropólogo, publica, em 1966,⁹ um longo artigo no qual retoma as descrições e argumentos dos seus antecessores para complementá-los com seu próprio trabalho de pesquisa dentro dessa comunidade.

2 Diversidade filosófica e religiosa no Recife

Antes de analisar esse caso específico, parece-me importante apresentar a dinâmica que levou à criação desse movimento assim como o contexto sócio-religioso a partir do qual ele foi elaborado. Escolhi a cidade do Recife para localizar as “pontes” entre os diversos sistemas simbólicos por conhecer bem o seu conjunto religioso, considerando que realizei, nessa cidade, desde 1978, numerosos trabalhos de campo. Por outro lado, a escolha dessa metrópole se justifica por ter sido ela considerada, durante muito tempo, como capital da Região Nordeste e foi o cenário de diversos movimentos intelectuais e políticos que deixaram traços na história do país. Hoje encontram-se nela instituições, movimentos religiosos, sociedades secretas e confrarias das mais variadas entre as quais podemos mencionar a Igreja Católica nas suas formas institucional (Catolicismo Romano/Teologia da Libertação) e devocional (Catolicismo Popular/Renovação Carismática), numerosas denominações evangélicas ou neo-evangélicas (pentecostais

⁷ CAVALCANTI, Pedro. *Arquivos de Assistência a Psicopatas de Pernambuco*, Recife, ano 3, n. 1, p. 58-63, abr. 1933.

⁸ Cf. FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. 8. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1954. v. 2. p. 649.

⁹ VALENTE, Waldemar. Panteísmo em Pernambuco. *Anuário da Faculdade de Filosofia*, 162/164, Recife, n. 7, p. 129-179, 1966.

e neo-pentecostais), cultos afro-brasileiros e ameríndios de todos tipos, espiritismo kardecista, sincretismos budistas, maçonaria, Rosacruz e algumas novas espiritualidades. Estas últimas como as igrejas neopentecostais e os sincretismos budistas chegaram mais recentemente (anos 1980), mas todos os outros movimentos já estavam presentes, no Recife, na primeira metade do século XX. Se, na época, pareciam existir barreiras intransponíveis entre suas diferentes visões de mundo, o trânsito entre uns e outros grupos efetuado por alguns indivíduos criava, se não uma mútua compreensão, pelo menos aproximações inesperadas.

1) Catolicismo e maçonaria

Para observar essas aproximações, o período que começa com as perturbações sociais e políticas ligadas ao fim do Império, ao estabelecimento da República e à Constituição de 1891, que instituiu a separação entre o Estado e a Igreja, oferece muitos elementos adequados. O Recife era, nesse período, a sede de diversas instituições religiosas (o Seminário de Olinda) e laicas (a Faculdade de Direito) que participavam ativamente da efervescência intelectual nacional. O seminário de Olinda foi fundado no século XVIII por um bispo jansenista com simpatias maçônicas. Dessa hierarquia, Gueiros Vieira diz que "quase transformou seu seminário em loja maçônica". Por outro lado, a Faculdade de Direito deu ao país abolicionistas entre os quais o mais famoso foi Joaquim Nabuco que, no ano 1880, fez um discurso sobre a liberdade religiosa e se recusou a votar o orçamento reservado para os seminários da Igreja Católica. Existiam, então, duas correntes ligadas à maçonaria; uma mais católica e monárquica, a outra abolicionista e republicana. A maçonaria nessa cidade teve um papel importante, em 1872, na deflagração da Questão Religiosa no centro da qual se encontrava Dom Vital, bispo de Olinda.

Insisto aqui sobre o papel da maçonaria porque existe, nessa doutrina, alguns elementos que merecem uma atenção especial em comparação com os componentes de outras doutrinas existentes no campo religioso brasileiro. De fato, as Constituições de Anderson de 1723 – primeiro manifesto escrito da maçonaria especulativa, cujo surgimento remonta, segundo Robert Gould¹⁰, ao século XV – proclamam que as

¹⁰ Cf. GOULD, Robert. *Histoire abrégée de la franc-maçonnerie*. Bruxelles: Ed. Lebègue, [19—].

“lojas” devem ensinar aos seus membros “o ecumenismo religioso” assim como “a fraternidade entre todas as raças, nacionalidades e classes sociais” ao mesmo tempo que excluem totalmente as mulheres de suas confrarias.

Ao longo de sua história, as lojas maçônicas foram consideradas como “sociedades secretas”, cujo Segredo parecia sigilosamente protegido. Na origem a maioria de seus membros eram cristãos, católicos ou protestantes, segundo a religião que dominava no seu país, mas dados os intercâmbios de idéias que se produziam nas lojas, impuseram-se com o tempo formas de pensamento menos confessional e mais filosófico. Assim, os maçons adotaram uma visão “panteísta” do mundo, ou seja, uma metafísica da Natureza na qual a divindade e o mundo são considerados como emanando um do outro. Isso permite enfocar o mundo, conjuntamente na sua diversidade real e na sua unidade ontológica. Apesar de ser a idéia de panteísmo bem antiga¹¹, a palavra aparece pela primeira vez, em 1706, nos escritos do irlandês John Toland que pertencia ao movimento maçônico e cujo livro posterior *Pantheisticon* (1720) contém as principais idéias que aparecem nas Constituições de Anderson. Ele fala de Deus como sendo “a energia capaz de criar e ordenar todas as coisas, com tendência ao melhor objetivo”. Toland tinha tido a oportunidade de freqüentar as Escolas fundadas em Leyde por Spinoza (1632–1677), onde eram ensinados os pensamentos desse filósofo, hoje considerado como o mais importante expoente dessa tradição filosófica.

Desde que apareceram como corpos organizados secretos, os maçons inquietaram as autoridades, porém, a adesão de muitos membros das classes dirigentes às Lojas permitiu um controle interno relativamente eficaz. Do seu lado, a Igreja Católica prontamente ficou perturbada com o conteúdo filosófico desse pensamento monista que recusa o ato da criação e o dualismo divino/humano que deriva dele. Uma primeira condenação papal foi decretada por Clemente XII, em 1738, seguida rapidamente por uma bula de Bento XIV, em 1751, que apesar da sua erudição e abertura, viu no ecumenismo promovido pelas Lojas um perigo para a hegemonia da Igreja romana. Durante o século

¹¹ Considera-se geralmente que integrava já a doutrina dos estóicos (4º/3º b.c.) e, mesmo, que estaria presente nos escritos de Pitágoras (6º b.c.).

XVIII, a visão de mundo panteísta foi desenvolvida, particularmente na França, pelos enciclopedistas, dos quais vários tinham aderido à maçonaria. Por outra parte, geralmente se faz de Diderot, um dos representantes do panteísmo, dito "naturalista" ou "materialista", que difere o bastante da doutrina espinozista. Esses desdobramentos fizeram de Deus uma emanção da natureza e alimentaram as correntes de pensamento liberal e individualista que sustentaram a Revolução Francesa. Isso reforçou a desconfiança da Igreja Católica contra a maçonaria e acentuou a busca de provas em contra para tentar acabar com o que Roma considerava como uma heresia¹². A expansão do ultramontanismo e o Concílio Vaticano I (1869) tinham claramente como objetivo separar definitivamente o pensamento católico, apostólico e romano, da visão de mundo apresentada pela maçonaria e considerada em Roma como impura e desviante.

Todas essas idéias, chegando ao Brasil, produziram uma fragmentação das elites e, em todo o País, como no Recife, no século XIX, as duas grandes Lojas brasileiras (*Benedictinos* et *Labradio*) cobriam as duas vertentes filosóficas do panteísmo e, tanto no Parlamento quanto no Governo, cada uma tentava se apropriar ao máximo de poder. A Questão Religiosa acentuou a ruptura.

Por outro lado, num dos seus trabalhos Antonio Gouvea Mendonça¹³ mostrou claramente os laços que se teceram entre maçons e protestantes ao longo do século XIX. A tal ponto que Rui Barbosa pensou num momento em se converter ao protestantismo e que, durante um tempo, ele apoiou o grande projeto de Tavares Bastos (1862) – que finalmente foi abandonado – de trazer dos Estados Unidos, em razão da Guerra de Secessão, meio milhão de "protestantes educados". Essa articulação protestantismo/maçonaria tinha como objetivo solucionar o que, aos olhos das elites, aparecia então como o maior perigo, ou seja, o enorme peso demográfico e cultural das populações negras e mulatas num país cujas autoridades tinham como ideal, à época, construir uma nação branca e européia.

¹² Ver os trabalhos do Padre FERRER-BENIMELI, em particular, *Les archives secrètes du Vatican et la franc-maçonnerie*. Paris: Dervy-Livres, 1989.

¹³ Ver MENDONÇA, Antonio Gouvea. *O celeste porvir, a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1984.

2) Cultos afro-brasileiros e espiritismo kardecista

Precisamente no Recife, na virada do século, a população afro-descendente representava uns 60 % dos habitantes da cidade. As expressões religiosas mais visíveis dessas populações passavam pelo canal do catolicismo que lhes fora imposto, porém, René Ribeiro¹⁴ mostra que, já no ano 1640, uma gravura do *Zoobiblion* do holandês Zacharias Wagner encena uma dança “de negros”, cujos elementos mais gerais correspondem no todo à roda de xangô tal como a conhecemos hoje. Algumas outras referências escritas são encontradas em documentos do século XVIII, mas foi a partir do fim do século XIX, que a gente pode encontrar a memória e a localização desses lugares de culto, dos quais um, pelo menos, se mantém até hoje (Sitio do Pai Adão)¹⁵. Eles conheceram uma forte expansão após a abolição da escravatura que produziu a chegada, no meio urbano, de uma massa de escravos rurais que ignoravam os códigos da cidade. Muitos deles encontraram nessas comunidades ajuda material e apoio moral.

Os chefes de culto podiam ser então antigos escravos domésticos que conheciam bem a cidade ou membros de famílias africanas chegadas no Brasil após a Abolição. Esses vinham das costas do atual Benim e da Nigéria, onde se encontravam pessoas que tinham sido deportadas do Brasil após a Revolta dos Malês, em Salvador, em 1835¹⁶. Essas migrações contribuíram, em parte, ao fato que o panteão nagô adquirisse uma preponderância no meio dos prestamos e misturas que se produziram entre as diversas nações africanas estabelecidas no Brasil. Em todo caso, qualquer que seja a “nação” de referência todos esses cultos pregavam uma ligação intrínseca entre o homem e a natureza; suas divindades representam uma mistura de elementos naturais e culturais. Até hoje nos terreiros de xangô (tradição específica de Recife), o elemento central do assentamento (representação material da força dinâmica da divindade) é uma pedra (*otá*).

¹⁴ Cf. desse autor: *Cultos afro-brasileiros do Recife*. 2. ed. Recife: IJNPS, 1978. p. 28.

¹⁵ Esse lugar de culto foi tombado pelo governo de Pernambuco em 1982.

¹⁶ Vários dos líderes dessa revolta tinham sido reenviados para África e a presença desses “Brasileiros” fomentou intercâmbios comerciais e um interesse forte para o outro lado do Atlântico de parte de famílias africanas entre as quais algumas fizeram, livremente, a via gem ao Brasil.

No começo do século XX, os espíritas, no Recife, eram poucos e muito discretos. Suas práticas eram de ordem privada, e, as federações, tais como as conhecemos hoje, não existiam. Tinham a simpatia dos maçons, na medida em que compartilhavam com eles a mesma fé no progresso como motor das transformações sociais e um desejo de fraternização entre todas as classes e raças; igualmente, enfocavam a salvação do mundo através do aperfeiçoamento individual e sofriam também ataques de parte da Igreja Católica.

Ao contrário, os cultos afro-brasileiros eram bastantes e se agrupavam no noroeste da cidade (bairros de Beberibe, Água Fria, Casa Amarela), onde se encontrava a população preta menos mestiça. Seus rituais ritmados pelo batuque dos tambores sagrados não podiam ser despercebidos. O politeísmo evidente da sua cosmologia era, geralmente, considerado pelas elites e as classes em ascensão social como uma visão de mundo atrasada em face do triunfante monoteísmo cristão; em consequência, deviam ser controlados ou eliminados na medida do possível¹⁷.

Esse preconceito negativo das elites para com os cultos está muito bem documentado hoje. De fato, o espírito de ordem e progresso daquela época orientou, como vimos, os psiquiatras a se interessar pelas práticas religiosas afro-brasileiras por razões de higiene mental,¹⁸ mas devemos reconhecer que esse interesse "eugenista" os levou a estudar seriamente essas populações. Assim, eles produziram monografias que, se deixamos de lado as reflexões marcadas do preconceito positivista e evolucionista, nos fornecem descrições minuciosas sobre os rituais, as relações sociais, a hierarquia e o funcionamento passado desses grupos sócio-religiosos.

Nos anos 1930, não obstante as desconfianças referidas acima e o fato de que a maior parte de seus membros participavam igualmente das cerimônias da Igreja Católica, os cultos afro-brasileiros eram muito vivos no Recife como testemunham os documentos da Liga de Higiene Mental, cujos membros visitavam com regularidade os lugares de culto

¹⁷ Parece importante frisar que essa vontade de eliminação não vingou e que, apesar de várias dinâmicas nesse sentido promovidas até os anos 1960, pela classe média, os cultos politeístas de tipo candomblé/xangô são mais vivos que nunca na sociedade brasileira.

¹⁸ Ver, entre outros, para o Nordeste os trabalhos de Nina Rodrigues (1900), Pedro Cavalcanti (1933), Arthur Ramos (1934), Gonçalves Fernandes (1937).

localizados nos bairros pobres (Beberibe, Fundão, etc.) em que os habitantes eram majoritariamente descendentes de escravos¹⁹.

No seu livro *Xangôs do Nordeste* (1937), Gonçalves Fernandes nos fornece informações preciosas sobre diversos terreiros, rituais praticados, nomes dos principais chefes de culto e suas relações com autoridades civis e sanitárias assim como sobre as propostas feitas por um e outro pai-de-santo sobre a “boa” maneira de praticar sua religião e, de modo implícito, a forma de adquirir uma legitimidade aos olhos da classe dominante.

Alguns observadores viam com grande desconfiança as expressões religiosas afro-brasileiras e Vicente Lima, por exemplo, na introdução da sua obra *Xangô* (1937) enfatiza o fato de que, para ele, trata-se de analisar “um dos aspectos mais tristes do cenário social de (sua) terra e de (seu) povo”. Esse mesmo autor, porém, após ter criticado ferozmente durante seis capítulos o que ele chama de “liturgia fetichista” enfoca a possibilidade de uma desapareição dos cultos afro-brasileiros a favor do panteísmo tal como se apresentava na visão de mundo e as práticas rituais do grupo que aqui nos interessa o *Círculo Deus e Verdade*, cujo dito autor considerava como a “necessária evolução religiosa do negro brasileiro” e cujas características vou descrever e analisar agora.

3 Fundação e crescimento do *Círculo Deus e Verdade*

Essa associação foi criada no dia 2 de julho de 1929 no número 910 da Estrada de Beberibe por José Amaro Feliciano, do qual os autores referidos nos dizem que era um “homem interessante” que sabia ler e escrever (Cavalcanti), “mulato alto e magro com parecer austero” (Valente). Por outro lado, outros autores assinalam que o “Prof. Amaro” havia se formado na escola de Bento Milagroso, um “profeta”²⁰ aparecido nesses mesmos bairros pobres do Recife em 1915. Esse último

¹⁹ Cf. a descrição dos diversos cultos feita por Pedro Cavalcanti em artigo publicado no periódico *Arquivos de Assistência a Psicopatas de Pernambuco*, ano 3, n. 1, p. 58-63, abr. 1933.

²⁰ Esse termo é aqui utilizado no sentido clássico que lhe é atribuído no Nordeste desde meados do século XIX, ou seja, de homem de fé (catolicismo popular) que atrai as massas e promove um bem-estar espiritual ou físico (pregação ou milagres). O último representante dessa categoria parece ter sido Frei Damião morto no Recife em 31 de maio 1997.

não falava de panteísmo, mas curava os doentes com água, segundo uma tradição que encontramos até hoje nos cultos, específicos da região, chamados "jurema" e "catimbó"²¹. Veremos que, no Círculo Deus e Verdade, essa importância simbólica da água foi mantida e ampliada.

Essa comunidade cujo templo foi rapidamente estabelecido, no bairro do Fundão, teve uma vida relativamente longa já que, segundo W. Valente, continuava existindo, em 1964, apesar das perseguições do Estado Novo, da mudança para o bairro de Iputinga e da morte recente do seu fundador. Além disso, tinha conseguido uma personalidade jurídica, ou seja, a existência legal, em 28 de fevereiro 1935, com o nome de Círculo Panteísta Deus e Verdade, o que lhe outorgava um reconhecimento social evidente. O fundador era assistido de um diretório composto por 24 "definidores", chamados assim por participarem da definição da doutrina. Num primeiro momento, a dita doutrina foi elaborada em torno da adoração dos planetas Marte, Netuno, Júpiter e Urano – representados em forma antropomórfica, no templo, por cabeças de gesso – e da estrela Vestra²² pendurada ostensivamente acima de um pequeno açude no fundo do santuário em baixo de um arco-íris, conjunto que na opinião de Lima (p. 59), representava o céu, a terra e a sua união.

Num plano mais terreno J.A. Feliciano, na sua doutrina e os rituais que a acompanhavam, dava uma importância particular a água viva e as grandes rochas. Parece importante anotar que nos seus começos, numa cidade sediada à beira-mar, o Círculo se orientava mais bem até o interior da região, pondo no centro da adoração de seus fiéis – várias centenas segundo todos os autores – as fontes e os rios assim

²¹ Para mais detalhes sobre esses dois cultos ver MOTTA, R. Indo-Afro-European syncretic cults in Brazil: their economic and social roots. *Cahiers du Brésil Contemporain*, Paris, n. 5, p. 27-48, dec. 1988.

²² Existe um asteroide com nome de Vesta, mas não foi possível saber se está ao fundamento desse novo nome. O único elemento foneticamente próximo seria o adjetivo latino *vestras* (o que é da sua família, do seu país, segundo o dicionário Gaffiot). É muito provável que José Feliciano, pedreiro de profissão, não deveria conhecer o latino, mas podemos sugerir que, de formação católica, ele o escutou durante uma missa e tendo gostado da fonética decidiu centrar nele seu universo cosmológico. Já se conhecem casos no Brasil, em que se reinterpreta uma realidade através de adaptações fonéticas de palavras ou nomes oriundos de outra língua (cf., entre outros, "*resurrexit sicut dixit... Reco-Reco chico disse*" em MÜNZ-SODRÉ. *A verdade seduzida*, 1983. p. 195). Por fim, é importante notar que existem nos textos dos observadores várias referências à adoração de Vênus (Estrela Branca).

como os morros rochosos que emergiam da terra. Esse último elemento inspirou a W. Valente a noção de “litolatria”, que aparece em outros autores em relação aos cultos afro-brasileiros e que remete também aos movimentos sócio-religiosos que surgiram nos sertões de Pernambuco durante o século XIX²³.

Os anos 1930

O templo, as cerimônias e atividades correspondentes foram descritos e analisados por P. Cavalcanti e V. Lima, nos princípios dos anos 1930, e por W. Valente nos anos 1960. No primeiro caso, Cavalcanti nota a profusão de luz elétrica²⁴ e a arquitetura externa do templo que atrai a vista por ser “esdrúxula”. A partir das fotografias que acompanham o texto vemos uma fachada côncava em três partes cujas linhas e decoração se aproximam das produções da Escola alemã Bauhaus; não há dúvida de que devia ser de uma grande originalidade em relação às construções circundantes. No interior, o espaço central estava rodeado por um tipo de camarote que servia para separar os homens das mulheres e os fiéis dos visitantes; além disso, mais dois camarotes eram reservados, um para os membros do diretório e o outro para o altar sobre o qual repousavam as cabeças de gesso que representam os quatro planetas mencionados, assim como numerosos copos cheios de água (CALVACANTI, p. 59). Por fim, existe outro espaço reservado para a “mesa”, onde estão expostos objetos, “de cerâmica” segundo Cavalcanti, “de areia molhada” segundo Lima, feitos pelos adeptos do Círculo na véspera de cada celebração. Cavalcanti viu nisso representações de serras, campos e vales; Lima, por seu lado, observou representações de “esfinge” que ele não vacila em atribuir a um “transporte de inspiração religiosa dos Egípcios” conseguido através das comunicações espirituais recebidas durante os estados mediúnicos.

Na sede, as cerimônias começavam às 19 horas, e, a primeira hora de “trabalho” era dedicada à adoração dos planetas; logo se prolongavam com o ensino da doutrina. As celebrações eram feitas nas terças, quintas e domingos. Quando entravam no templo, os fiéis ves-

²³ Especificamente, Cidade do Paraíso Terrestre da Serra do Rodeador (1817/1820) et Reino Encantado de Pedra Bonita (1834/1838).

²⁴ Na época as casas modestas não tinham luz elétrica, por isso a observação de Cavalcanti.

tiam a blusa branca sobre a qual um bordado azul representava o emblema do Círculo²⁵. Uma jovem, considerada como portadora de poderes especiais, iniciava orações e cantos. A mesma se levantava em frente do altar e começava a balançar a cabeça de um lado e do outro, durante a primeira hora, ao mesmo tempo que recitava versos e entoava cantigas que falam das águas, dos bosques, da lua e dos planetas²⁶. Pedro Cavalcanti assim como Gilberto Freyre anotam que a música é monótona e pobre; segundo os mesmos, lembra as melodias dos templos protestantes então presentes na paisagem religiosa do Recife. Apesar de Cavalcanti só fazer uma breve referência ao fato no final do seu artigo, falando dos meninos, podemos deduzir de sua descrição que a jovem entra dessa forma em transe para receber "o Habitante do planeta" que dita para ela o texto das cantigas. Entendemos que se trata de um espírito vindo de um além, mas não existe nesse texto elementos mais explícitos sobre essa entidade. Durante essa seqüência meninos dos dois sexos se juntam à sacerdotisa ao redor do altar e entram, eles também, num estado alterado de consciência com movimentos que mexem não somente com a cabeça, mas todo o corpo e que Gilberto Freyre qualifica como "dança". Segundo os próprios "adoradores da Natureza", os meninos são então irradiados pela mesma entidade vinda do planeta à qual se adora no momento. Cada quinze minutos uma campainha "elétrica" pára os movimentos e obriga ao silêncio por alguns instantes. Não se sabe se esse corte corresponde a uma mudança de "planetas".

Tanto Freyre como Cavalcanti notam outro detalhe interessante: quando estão em transe, a jovem e os meninos dialogam numa "linguagem estranha.... "totalmente improvisada" (Cavalcanti) ou "plenamente inventada" (Freyre). Isto nos remete aos fenômenos de

²⁵ Essas vestes brancas e a abstenção de álcool existindo no grupo seria, segundo G. Freyre (*Casa-grande & Senzala*, op. cit. p. 649) signo de uma influência muçulmana na medida em que um grande número de pretos chegados na região enquanto escravos eram islamizados. Pessoalmente acho que a cor branca pode derivar de muitas outras simbologias e que o bordado azul teria, talvez, a ver com alguma tradição marial da região.

²⁶ G. Freyre, na nota de rodapé acima mencionada, cita como exemplo quatro versos ouvidos nessa oportunidade: "A união das águas/Com as estrelas eu via/O círculo e o meu reino/Que à Deus pertencia".

glossolalia²⁷ que observamos hoje entre os grupos pentecostais e que são geralmente atribuídos a influências norte-americanas, porém, o primeiro grupo pentecostal de origem estadunidense, Assembléia de Deus, chegou ao Recife no começo dos anos 1930. Então podemos supor que, na sociedade nordestina, onde várias pessoas não deviam saber se expressar muito bem, as mensagens esotéricas conseguidas durante o transe correspondiam a uma forma de expressão pública ou, pelo menos, comunitária para pessoas que se encontravam num nível social mais baixo. Podemos notar também, nesse caso, a impotência da mediação feminina que aparece em quase todos os movimentos sócio-religiosos surgidos no Nordeste brasileiro entre 1817 e 1938²⁸.

Além disso, havia cada semana uma distribuição de água “irradiada” que, como a água benta dos católicos, servia tanto para proteger a casa como para curar os pequenos sofrimentos do cotidiano. Em consequência, os fiéis bebiam dela cada manhã para manter a boa saúde. Cavalcanti escreve que, em 1933, J.A. Feliciano vendo o sucesso de sua doutrina no Recife, foi embora para o Estado do Pará, na Amazônia, para fundar outro Círculo em torno da nova doutrina, e Gilberto Freyre fala dos “emissários” paraenses do Círculo. Até agora, não apareceu nenhum documento sobre essa filial amazônica. Fora as atividades não rituais, esses dois autores mencionam que essa comunidade mantinha uma escola onde os adeptos e as crianças aprendiam a ler e escrever e seguiam um curso de “catecismo”, sem dizer se se tratava do ensino da doutrina panteísta ou do catecismo católico²⁹.

Num outro nível, os rituais ligados às águas vivas significavam deslocamentos em grupo, longe da cidade, dos quais um dos autores (Lima) pôde participar e descrever. Trata-se de uma peregrinação até a Cascata de Pilões (interior de Pernambuco) numa viagem de trem que

²⁷ Cf. AUBRÉE, M. *Transe: entre libération de l'inconscient et contraintes socio-culturelles*. In: GODELIER, M.; HASSOUN, J. *Meurtre du Père – Sacrifice de la sexualité (Approches psychanalytiques et anthropologiques)*. Paris: Ed. Arcanes, 1996. p. 173-192.

²⁸ Ver sobre isso AUBRÉE, M. *A constelação <imaginal> ligada ao Conselheiro e outros líderes carismáticos*. Comunicação apresentada no colóquio “Canudos: cem anos de destruição”, Salvador, Bahia, 30 set. a 3 out. 1997.

²⁹ Porém, essa última hipótese seria surpreendente na medida em que os “adoradores dos planetas” diziam, segundo Cavalcanti, não ter fé em Cristo que veio na terra para sofrer e que sua religião, claramente otimista, rejeitava o sofrimento.

durou três horas. Teve lugar no dia 15 de novembro de 1936 e deslocou duzentos panteístas entre homens, mulheres e criançada. V. Lima nota que no momento da chegada no lugar os membros do grupo tomaram uma refeição numa escola pública onde uma "simpática professora" acolheu todos "apesar da censura local representada pelos católicos e o pároco do lugar" (*Op. cit.* p. 64). Continuaram logo até o lugar de adoração onde o Pensador (Feliciano) deu, ao meio-dia, o sinal de recolhimento, levantando a cabeça para a abóbada celeste. Ali, também, é uma jovem que recebe o Habitante (do planeta) e rapidamente o transe se torna contagioso, levando todos a entrar nesse "Jordão pernambucano" e a mergulhar nas cascatas "totalmente transfigurados e falando línguas estranhas" (p. 65). O Diretório panteísta presencia esse cenário com as mãos dadas e no mais completo silêncio. O conjunto do culto dura duas horas e é encerrado por um tinido da campainha. A seguir, servem uma refeição "naturista". Às seis da tarde, a adoração recomeça no momento em que aparece o planeta Vênus no céu ao anoitecer. Os adoradores chamam Vênus de Jupi, diz Lima sem explicar o porque dessa apelação³⁰; contam também os fiéis que foi Hélios quem pôs o planeta no seu lugar. O grupo lhe atribui ainda outros nomes como Estrela da Noite, Estrela dos Profetas, Estrela dos Panteístas. Quando ela está no alto do céu o Pensador entoava um hino homenageando-a: *Deus vos salve à Luz da Lua / Que do céu nos avisitou / Deus vos salve a estrela / Que as aves visitou.*

A descrição feita por Lima continua com o surgimento da lua cheia e a aparição das constelações que "bordam o céu". Essa nova fase de adoração se prolonga até as vinte horas, logo todos descansam. À meia noite Feliciano louva esse momento específico e a Natureza que os circunda; então reaparece o Habitante³¹ que começa a irradiar. O pensador o cumprimenta, enquanto outros "habitantes" se manifestam no corpo de três jovens e um deles se dirige à assembléia nos

³⁰ Podemos sugerir que se trata de uma corruptela de Júpiter e que o fato de aproximar os dois planetas tem a ver com seu brilho maior que o das outras e a comum relação com a luminosidade da alvorada.

³¹ O texto sugere que, dessa vez, ele não vem do planeta, mas sai da floresta próxima e então Lima alude à um estudo que está fazendo paralelamente: "Morada de habitante" (in) Estudos sobre o panteísmo que, em definitiva, nunca foi publicado. Parece então se tratar da integração na doutrina de figuras simbólicas ameríndias, ligadas à vida da floresta.

seguintes termos: “Que Deus os salve todos, filhos, que nessa noite bendita todos se unem nesse maravilhoso encontro de confiança religiosa”. Lima (1937) precisa que a palavra “fé” nunca é utilizada nessa comunidade. Seguem dois parágrafos de incitação à confiança e à construção do edifício moral, na alegria da existência (são, como vimos, otimistas e rejeitam o sofrimento). O discurso termina com uma exortação: “Panteístas, sejam fortes! Pela sua vontade triunfaram do mal. Digam em todas as circunstâncias da sua existência: eu fui, eu sou e serei panteísta... Alá pama ainaura, Cassarunei qui lá nura, Sonoquiqui, Clecissi lá nura”. Essa última frase é qualificada por Lima de “língua estranha” e podemos considerá-la como uma expressão glossolálica suscetível de ser comparada com algumas produções atuais encontradas em grupos religiosos de origem bem diferente. O fundador responde a essa saudação enquanto os fiéis choram pelos que se afastaram ou que morreram. Do seu lado, o autor comenta que “nunca viu tanta ordem e convicção religiosa”.

O entusiasmo de V. Lima frente a essa elite de homens proletários, sadios e fortes, honestos e trabalhadores (p. 61) não tem limite. Ele quer reconhecer ali uma dimensão maçônica (movimento ao qual ele próprio pertencia) e isso lhe faz entrever um porvir resplendente para o povo de sua região; porque, além do mais, trabalha-se no Círculo sem individualismo, para o benefício de todos, e que a exploração financeira é condenada em proveito do patrimônio social, ou seja, das doações para melhorar as instalações comunitárias. Finalmente, tudo nesses panteístas “obedece ao ritmo evoluído”, com hinos dedicados ao Deus-Natureza que contrastam totalmente com os cantos “horribeis” dos cultos afro-brasileiros acompanhados pelo ritmo dos tambores.

Tenho que acrescentar que esse tipo de peregrinação se formava também para visitar montículos rochosos, como podemos constatar a partir de uma das fotografias apresentadas por Lima no Monte de Giz de Olinda; ao contrário do que passou com rituais ligados às águas, nenhum dos autores descreve em detalhe essa relação às rochas. Por outra parte, cerimônias propiciatórias eram feitas pelas mulheres – e somente por elas – ao longo dos rios, onde elas praticavam uma paródia de pesca cujo objetivo era estimular a Natureza, na sua forma rio, para que os peixes sejam abundantes.

Os anos 1960

Trinta anos após sua fundação, os símbolos e os rituais da comunidade aparecem algo diferente na descrição feita por W. Valente e nos permitem ver a dinâmica de transformação que operou nesse grupo que havia adquirido o *status* legal de “Círculo Panteísta Deus e Verdade. Nessa época, J.A. Feliciano deu para Valente sua própria etimologia da palavra “panteístas” (*pan = Deus et istas = amigos de Deus e dos reinos*. “ Isso inspira ao etnólogo/psiquiatra a idéia que Feliciano “ouviu o galo cantar sem saber onde” locução comum para indicar que uma pessoa tem uma noção indefinida do que fala ou, também, que ela recriou alguma noção a partir de pedaços de conhecimento, porém, o líder carismático precisa bem mais seu pensamento quando acrescenta: “Deus-Natureza porque Deus é o masculino e a Natureza é o feminino”.

Foi em 1946, depois das perseguições varguistas que atingiram também os cultos afro-brasileiros³², que Feliciano conseguiu edificar legalmente desse novo templo no bairro de Iputinga. Segundo Valente, o estilo desse templo novo era “ainda mais surrealista que o primeiro”; a qualidade da fotografia que acompanha o texto não nos permite opinar sobre essa dimensão “surrealista”, porém, como psiquiatra Valente acrescenta um comentário dizendo que é o fruto de uma imaginação esquizóide ou paranóide (p. 161), além de considerar que nessa doutrina se trata de um panteísmo claramente nordestino bem integrado às condições ecológicas; subordinado às influências do meio físico e do meio cultural.

De fato, observamos a influência do meio cultural através das transformações da doutrina relativamente às primeiras figuras de referência. A representação dos planetas não é mais central no templo; foram suplantadas por personagens do catolicismo popular como São Severino dos Ramos (com farda militar), o Padre Cícero ou Dom Vital, bispo antimaçon ao qual nos referimos anteriormente. Encontramos também o busto do poeta português Camões quem celebrou em forma lírica a cultura lusitana³³.

³² Assim um dos meus informantes, chefe de culto dizia-me no começo dos anos 1980 que o templo de tradição jêje da sua mãe-de-santo tinha sido destruído pela polícia nos anos 1940 mas que todos os objetos sagrados daquela comunidade tinham sido recuperados por Gilberto Freyre e estão hoje expostos nas coleções do Museu do Homem do Nordeste da Fundação Joaquim Nabuco (Recife).

³³ Podemos ver nisso uma influência do luso-tropicalismo desenvolvido por Gilberto Freyre que, na época, tinha passado a ser um dos maiores representantes da inteligência nordestina.

O arco-íris foi substituído pelo olho sem pálpebra, símbolo da Essência e do Conhecimento, que remete tanto à tradição cristã como à maçônica e que encontramos hoje como única decoração de alguns templos pentecostais do Recife. Do outro lado, o Pensador-fundador não se encontra mais durante as cerimônias no meio do Diretório; ele está sentado num “trono” situado numa extremidade da sala, diante de um chafariz acima do qual a estrela Vestra continua pendurada. Em frente ao conjunto tem um altar dedicado ao Padre Cícero do lado do qual aparece um relógio pintado com um rosto de olhos abertos que simboliza o tempo. Tínhamos notado anteriormente que as cerimônias eram feitas com pontualidade, recordando a tradição de regularidade do espiritismo kardecista em relação ao qual, não obstante, J.A. Feliciano fazia questão de afirmar que não tinha influenciado em nada a sua própria doutrina, assim como rejeitava qualquer filiação com os cultos afro-brasileiros.

Se os “definidores” continuavam existindo, sua farda branca e azul servia agora unicamente para as grandes cerimônias e, o resto do tempo, eles vestiam uma farda cinza de aparência parecida a um terno. A maioria dos adeptos, são então qualificados não mais de “adoradores” mas de “romeiros”, vocábulo utilizado para todos os que freqüentam os santuários devocionais do catolicismo popular brasileiro. Estes continuavam a se vestir de branco com um detalhe azul. Encontramos também, no texto de Valente o termo “iniciados” sem que seja precisado, em nenhum momento, de quem se está falando e o que seria a iniciação.

Relativamente à hierarquia, existem do lado das mulheres novas categorias que não tinham sido mencionadas pelos primeiros observadores, como as “catequistas” que ensinam às muitas crianças os rudimentos da doutrina e as “jardineiras” que cultivam flores, fonte de perfume e de beleza. Além disso, W. Valente nota no Círculo traços de sebastianismo. Essa crença na volta do rei Sebastião morto na batalha de Alcacér Kibir, em 4 de agosto 1578, foi importada de Portugal e ficou presente no imaginário nordestino durante todo o século XIX³⁴.

³⁴ Sobre esse mito e sua difusão em Portugal ver VALENSI, L. *Fables de la mémoire – La glorieuse batailles des trois rois*. Paris: Seuil, 1992. Podemos acrescentar que os dois movimentos sócio-religiosos, mencionados na nota 22, foram muito marcados pelo sebastianismo.

Mesmo hoje elementos desse milenarismo ressurgem esporadicamente em lugares de culto inesperados como alguns terreiros afro-brasileiros de São Luís de Maranhão³⁵. Por outra parte, os retiros até as águas do interior continuavam então a reunir muitas pessoas (800 para o rio Gurjaú no começo dos anos 1950, segundo uma reportagem do *Diário da Noite*), porém as fotografias mostram que os fiéis vão também homenagear as águas do mar tão próximo, coisa que nunca tinha sido relatada na fase anterior.

Por fim, a iconografia nos permite observar duas cerimônias ao redor do nascimento de uma criança, cujo objetivo é a proteção do recém-nascido. O público é, na medida em que se pode determinar a partir das fotos, unicamente feminino e preto. O bebê está deitado no chão em cima de um colchão rodeado por diversos objetos simbólicos, alguns oriundos da natureza (areia, pedaço de árvore, frutos, peixes) e outros que têm uma dimensão mais cultural (pratos, moedas de ouro, busto de mulher, quadro representando um olho imenso e, também, uma grande serpente artificial). Não consegui informações capazes de dar sua justa significação aos objetos no quadro dessa comunidade. Somente se pode inferir que a presença do ouro é um voto de prosperidade, que o olho simboliza a possibilidade de abertura do menino ao Conhecimento ensinado pelo grupo e que a serpente veio substituir o arco-íris como símbolo da relação entre a terra e o céu que são os suportes indissociáveis da cosmologia do grupo panteísta que acabamos de acompanhar.

Bricolagem, sincretismo e mestiçagem

Nem animismo, nem naturismo (no sentido de Max Müller), o Círculo Panteísta Deus e Verdade proporcionou para milhares de pessoas uma estrutura simbólica e uma comunidade de crença que as ajudaram a se inscrever conjuntamente em dois planos. Primeiro num *continuum* histórico que pode ser qualificado de "popular" porque compartilhado pela maioria e, em segundo lugar, na sociedade que os cercavam, pela relação com um modo de pensar e com valores oriundos de uma difusão pelas elites da idéia de nação. Isso se produziu graças

³⁵ Cf. FERRETTI, M. *Terra de Caboclo*. São Luís, MA: Plano Editorial, 1994, p. 58.

à reelaboração, feita pelo Pensador, de elementos míticos e místicos que parecem sobreviver, no Brasil, através de todas as mudanças de conjunturas socioculturais e políticas.

Para resumir, podemos dizer que, no Círculo Deus e Verdade, praticava-se um culto claramente positivo cujos rituais eram, sem exceção, propiciatórios ou de adoração; as noções de sacrifício, expiação, contrição ou penitência aparecem, a partir dos elementos de que dispomos, como totalmente ausentes dessa doutrina, ao mesmo tempo que alguns rituais promovem uma dinâmica positiva de adorcismo coletivo. Além disso, durante esses trinta anos, observamos na doutrina um deslocamento da versão naturalista para a versão deísta que fica evidente nas explicações dadas por Feliciano a Valente no começo dos anos 1960. Relativamente à disposição do templo, os planetas foram retirados em prol de figuras históricas oriundas do pensamento lusotropical então dominante no Recife. Com a complexificação da doutrina e, talvez, uma dinâmica de diferenciação social no seio do grupo, vimos aparecer, na hierarquia interna, novos estatutos, particularmente para as mulheres, e postura, relativamente ao lugar ocupado no templo pelo fundador.

Temos de notar ainda que, se Bento Milagroso era qualificado de “profeta”, J.A. Feliciano era designado pelos termos de “professor” e “mestre”. Essa última qualificação vem confirmar uma influência ameríndia já que serve, geralmente no contexto socioreligioso, para designar o “pajé”, palavra de origem tupi-guarani que significa feiticeiro/curandeiro. É importante frisar que, nesse caso, não existe interação terapêutica entre o pensador-fundador e seus fiéis; só a ingestão de água “irradiada” pode ser considerada nesse registro e ela deriva do ritual coletivo. O acoplamento dos termos professor e mestre indica a importância de introduzir uma referência moderna sem que seja abandonada a referência tradicional. De fato, nessa época o termo de “professor” era atribuído aos – homens e mulheres – que tinham recebido uma formação e um diploma para o ensino de primeiro grau e, por extensão, às pessoas consideradas como depositárias de um conhecimento além do comum.

Assim, é nos rituais que aparece a maior continuidade, com a importância da adoração em grupo de tudo o que representa a Natureza,

na qual as rochas e a água sob todas as suas formas são centrais assim como, diz Valente, as plantas, as flores, os frutos, os animais, as montanhas, a terra, os ventos e os astros. São esses rituais que determinam “as formas da expressão de um panteísmo criado no Recife pela imaginação mística de José Amaro Feliciano” (VALENTE, 1966, p. 171).

Nessa “expressão” podemos reconhecer, mesmo que Feliciano as rejeite, semelhanças com o que observamos em três correntes religiosas: o espiritismo kardecista praticado pelas classes médias (pontualidade, moral social), que pode ser considerada como uma tendência para o “progresso”; o que fazia então a especificidade dos cultos afro-brasileiros (transe de possessão e importância simbólica da pedra); por outra parte, a renovação através do contato com a água e as rochas assim como a aparição esporádica de “espíritos da floresta” nos remetem às tradições ameríndias que nunca desapareceram, nem mesmo no imaginário urbano. Por fim, encontramos símbolos maçônicos e cristãos mais gerais. Todos esses elementos diversos estruturados num verdadeiro “sistema religioso” – no sentido de Durkheim – permitem explorar um tipo de análise que nos ajuda a compreender melhor a atração exercida por esse arranjo simbólico sobre os milhares de pessoas que o seguiram durante seus quarenta anos de vida.

As três noções de “bricolagem”, “sincretismo” e “mestiçagem”, referidas no começo dessa secção, poderiam provavelmente ser aplicadas, em parte, ao caso que estamos tratando. De fato, se retomarmos a metáfora utilizada por Lévi-Strauss, em *La Pensée Sauvage*, vemos que o Pensador tinha à disposição um conjunto heteróclito, resultado contingente de todas as oportunidades que se apresentaram para ele de enriquecer o seu viveiro de materiais simbólicos para realizar seu projeto³⁶. Também podemos constatar que, ao longo dos anos, ele não vacilou em deslocar algumas figuras centrais (os planetas) a favor de outras que entravam mais diretamente na dinâmica da sociedade circundante (santos católicos, Padre Cícero) ou podiam lhe trazer uma *plusvalia* de legitimidade social (Camões ou Dom Vital).

³⁶ LEVI-STRAUSS, Claude. *La pensée sauvage*. Paris : Ed. Plon, 1962, p. 26-33.

Vimos, porém, que esse viveiro não era alimentado somente por dois “conjuntos matriciais”, como é geralmente o caso nas situações de colonização e da aculturação que decorre dela, tal como foi mostrado para a África numa das últimas análises em profundidade do fato sincrético³⁷. Já Roger Bastide avisava que “o termo de sincretismo tem, talvez, o defeito de esconder, sob a identidade de um mesmo vocábulo, uma série de fenômenos ou de processos extremamente diferentes”³⁸. Constatamos precisamente que, no Brasil, fica difícil fazer análises binárias na medida em que, nessa cultura, sempre existe um terceiro – cultural ou outro – susceptível de perturbar as lógicas de oposição e de criar uma nova dinâmica, como bem o assinalou P. Sanchis num artigo de 1994³⁹. Finalmente, ao contrário do que diz Lévi-Strauss na sua análise da noção de “bricolagem” existe no nosso caso uma “criação de matéria” na medida que, se tratando de uma novidade religiosa, Feliciano queria reduzir ao mínimo, por aporte de elementos idiosincráticos, as ambivalências que poderiam afetar a lógica interna do seu sistema simbólico.

Assim, o projeto contém elementos realmente novos, ou seja, não foi só um rearranjo de materiais simbólicos, mas a criação de um universo original a partir de uma situação na qual era importante se distinguir dos outros grupos e marcar as “fronteiras” – no sentido que Fredrik Barth da desse vocábulo na sua análise dos grupos étnicos – para criar uma identidade. Podemos sugerir que no Brasil, nessa época como ocorre hoje, é o referente religioso mais que o referente étnico que serve para construir identidades diferenciadas⁴⁰. De fato, entre as populações que vivem, há muito tempo, na miscigenação étnica e na mestiçagem cultural, é importante encontrar alguns elementos que, pelo menos por algum tempo, as permitam fixar uma identidade baseada

³⁷ Cf. MARY, André. *Le défi du syncrétisme – le travail symbolique de la religion d'Eboga (Gabon)*. Paris: Ed. EHESS, 1999.

³⁸ Ver a sua obra *Le prochain et le lointain*. Paris: Ed. Cujas, 1970, p. 237.

³⁹ Cf. desse autor: Pra não dizer que não falei de sincretismo. Rio de Janeiro: *Comunicações do Iser*, ano 13, n. 45, p. 4-11, 1994.

⁴⁰ Em relação a essa problemática de construção ou reconstrução identitária ligada a pertença religiosa ver AUBRÉE, M. *Voyages entre corps et esprits*. Paris, 1984 (Tese de doutorado); e Identidades colectivas en la Costa Chica: de lo étnico y lo religioso. In: HOFFMANN, O.; RODRÍGUEZ, M. T. *Memoria de la Segunda reunión anual del proyecto Idymov*. Bogotá: IRD/CIESAS, 2004. p. 107-116. (Documentos IDYMOV, n. 2).

sobre rituais específicos, crença compartilhada no poder de figuras emblemáticas e valores socialmente aceitos que formaram um conjunto de signos diacríticos capazes de distingui-los das outras pessoas que as circundam. Se, como dizem F. Laplantine e A. Nouss⁴¹, a mestiçagem é "um pensamento da tensão", observei que, pelo menos, nas classes mais modestas, os que estão mergulhados nesse caldeirão procuram até hoje, incessantemente, uma forma de aliviar essa tensão recortando pedaços da realidade simbólica e material, com o objetivo de criar um horizonte previsível que os ajude a se estabilizar.

Terminarei esse texto sublinhando que o Círculo Panteísta Deus e Verdade, movimento sócio-religioso urbano criado por um líder vindo de um meio modesto sobreviveu só por dois anos à morte do seu fundador. Não obstante, sua doutrina continha já em gérmen um pensamento ecológico que, desde então, difundiu-se no Brasil sob formas mais hedonistas ou mais místicas. Podemos dizer também que esse movimento foi, de alguma forma, precursor das grandes concentrações de homenagem à Iemanjá que reúnem milhões de brasileiros nas praias do litoral a cada virada de ano. Finalmente, parece-me importante notar as semelhanças desse movimento com a religião do Santo Daime, criada no Alto Amazonas por "Mestre Ireneu, "no começo dos anos 1930, e na qual encontramos elementos de organização social semelhantes (etapas hierárquicas marcadas por vestes específicas, separação homens/mulheres) e expressões simbólicas próximas (utilização das cores branco e azul, hinos produzidos em estado de transe, entre outros)⁴². Assim, o panteísmo nordestino está ligado a um conjunto de espiritualidades e de crenças hoje muito vivas na sociedade brasileira e seus adeptos contribuíram, eles também, à formação do Brasil moderno que observamos nesse começo de século XXI.

⁴¹ Cf. desses dois autores: *Le métissage*. Paris: Ed. Flammarion, 1997.

⁴² Por mais detalhes sobre esse movimento religioso ver a obra de MACRAE, E. *Guiado pela lua, shamanismo e uso ritual da Ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1992.

REFERÊNCIAS

- AGIER, Michel. Etnografias do espaço negro na Bahia. Cantos e toques. *Caderno CRH, Suplemento*, Salvador, v. 4, p. 5-16, 1991.
- AUBRÉE, Marion. *Voyages entre corps et esprits, tese de doutorado*. Paris, 1984.
- AUBRÉE, Marion. Transe: entre libération de l'inconscient et contraintes socio-culturelles. In: GODELIER, M.; HASSOUN, J. *Meurtre du Père – Sacrifice de la sexualité (Approches psychanalytiques et anthropologiques)*. Paris: Ed. Arcanes, 1996. p. 173-192.
- AUBRÉE, Marion. *A constelação <imaginal> ligada ao Conselheiro e outros carismáticos*. Comunicação apresentada no colóquio “Canudos: cem anos de destruição”, Salvador, 30 sept. a 3 oct. 1997.
- AUBRÉE, Marion. Identidades colectivas en la Costa Chica: de lo étnico y lo religioso. In: HOFFMANN, O.; RODRÍGUEZ, M. T. *Memoria de la Segunda reunión anual del proyecto Idymov* (8/11 nov. 2003) Bogotá: IRD/CIESAS, 2004. p. 107-116. (Documentos IDYMOV, n. 2).
- AUBRÉE, Marion; LAPLANTINE, F. *La table, le livre et les esprits - Naissance, évolution et actualité du mouvement social spirite entre France et Brésil*. Paris: Ed. Lattès, 1990.
- BASTIDE, Roger. *Le prochain et le lointain*. Paris : Ed. Cujas, 1970.
- BROWN, Diana : *Umbanda, Religion and Politics in Urban Brazil*, Michigan, UMI Research Press, 1986.
- CAVALCANTI, Pedro. *Arquivos de Assistência a Psicopatas de Pernambuco*, ano 3, n. 1, p. 58-63, abr. 1933.
- DELLA CAVA, Ralph. *Miracle at Joazeiro*, New York: Columbia University Press, 1970.
- FERNANDES, Gonçalves. *Xangôs do Nordeste, investigações sobre os cultos negro-fetichistas do Recife*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.
- FERRETTI, Mundicarmo. *Terra de Caboclo*. São Luis, MA: Planos Editorial, 1994.
- FERRER-BENIMELI, (Padre). *Les archives secrètes du Vatican et la franc-maçonnerie*. Paris: Dervy-Livres, 1989.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. 8. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1954. v. 2. p. 649.
- GOULD, Robert. *Histoire abrégée de la franc-maçonnerie*. Bruxelles: Ed. Lebègue, [19—].
- LAPLANTINE, F.; NOUSS, A. *Le métissage*. Paris: Ed. Flammarion, 1997.
- LEVI-STRAUSS, Claude. *La pensée sauvage*. Paris: Ed. Plon, 1962.

LIMA, Vicente. *Xangô*. Recife, 1937.

MACRAE, Edward. *Guiado pela lua - Shamanismo e uso ritual da Ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo: Brasiliense, 1992.

MARY, André. *Le défi du syncrétisme – le travail symbolique de la religion d’Eboga (Gabon)*. Paris : Ed. EHESS, 1999.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *O celeste porvir, a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1984.

MONTEIRO, Douglas Teixeira. *Os errantes do novo século*. São Paulo: Ed. Duas Cidades, 1974.

MOTTA, Roberto. Indo-Afro-European syncretic cults in Brazil: their economic and social roots. *Cahiers du Brésil Contemporain*, n. 5, p. 27-48, déc. 1988.

NINA RODRIGUES, Raymundo. *L’animisme fétichiste des nègres de Bahia*. Salvador, BA: Ed. Reis Campos, 1900.

NINA RODRIGUES, Raymundo. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Ed. Nacional, 1935. Obra póstuma editada a partir de artigos por Homero Pires.

NINA RODRIGUES, Raymundo. *Os africanos no Brasil*. 5. ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1977.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*. Petrópolis: Vozes, 1978.

PEREIRA DE QUEIROZ, Maria-Isaura. *O messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo: Ed. Alfa-Omega, 1965.

RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro, etnografia religiosa*. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1934.

RIBEIRO, René. *Cultos afro-brasileiros do Recife*. 2. ed. Recife: IJNPS, 1978.

SANCHIS, Pierre. Pra não dizer que não falei de sincretismo. *Comunicações do ISEER*, Rio de Janeiro, ano 13, n. 45, p. 4-11, 1994.

SANSONE, Lívio. Nem somente preto nem negro: o sistema de classificação racial no Brasil que muda. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 18, p. 165-187, 1996.

SANSONE, Lívio. Pai preto, filho negro: trabalho, cor e diferenças de geração. *Estudos Afro-Asiáticos*, Salvador, n. 25, 1994.

TORRES, Alberto. *A organização nacional*. São Paulo: Nacional, São Paulo, 1933.

VALENSI, Lucette. *Fables de la mémoire – La glorieuse bataille des trois rois*. Paris: Ed. du Seuil, 1992.

VALENTE, Waldemar. Panteísmo em Pernambuco. *Anuário da Faculdade de Filosofia 1962/64*, Recife, v. 7, p. 129-179, 1966.

VIANA, F. J. Oliveira. *Evolução do povo brasileiro*. São Paulo: Ed. Nacional, 1933.

VIEIRA, David Gueiros. Liberalismo, masonería y protestantismo en Brasil, siglo XIX. In: BASTIAN, J. P. (Org.). *Protestantes, liberales y francmasones*. México: Cehila, 1990. p. 47.

RESUMO

Este artigo, inscrito numa investigação maior, cujo objetivo é compreender a eventual especificidade do *homo religiosus* brasileiro, analisa um movimento autodesignado como panteísta e que se manteve, durante quase quarenta anos (1929/1968), entre populações relativamente pobres da cidade do Recife. Em primeiro lugar, apresenta-se a dinâmica sócio-religiosa que permitiu a aparição de tal movimento para, em seguida, explorar as diversas correntes de idéias que contribuíram na formulação da nova doutrina. Logo, analisam-se os documentos, os quais permitiram reconstruir a doutrina e as práticas dos adeptos do Círculo. Finalmente, a autora revisita as noções de “bricolagem”, sincretismo e mestiçagem para determinar em que medida podem dar conta dessa criação singular que respondia a uma busca de signos diacríticos capazes, de um lado, de fundamentar uma identidade diferenciada e, pelo outro lado, de legitimar umas pessoas que aspiravam, porém, à integração na dinâmica de construção nacional da época.

PALAVRAS-CHAVE: *Homo religiosus*. Panteísta. Recife. Brasil.

RÉSUMÉ

Dans le cadre d'une recherche plus large qui vise à comprendre s'il existe une spécificité de l'*homo religiosus* brésilien, cet article présente un mouvement, auto-désigné comme panthéiste, qui s'est développé de façon originale pendant presque quarante ans (1929/68) au sein de populations relativement pauvres de Recife (Nord-est brésilien). Après une présentation de la dynamique socio-religieuse ayant permis le surgissement d'un tel mouvement, puis d'une exploration des divers courants d'idées qui ont pu contribuer à la formulation de la nouvelle doctrine, l'auteur analyse les documents qui permettent de reconstituer la doctrine en soi et les pratiques des adeptes du Cercle. Après cela, elle interroge les notions de “bricolage”, syncrétisme et métissage pour déterminer si elles sont susceptibles de rendre compte de cette création singulière qui répondait à la recherche de signes diacritiques capables de fonder une identité différenciée en même temps que de légitimer socialement des personnes qui aspiraient, néanmoins, à l'intégration dans la dynamique de construction nationale de l'époque.

MOTS-CLÉS: *Homo religiosus*. Pantheist. Recife. Brésil.

ABSTRACT

In the framework of a wider project aiming at realizing the specificity of the Brazilian *homo religiosus*, this article presents a movement, self-designated as pantheistic, which spread out, in an original manner during nearly forty years (1929/68), between relatively poor populations of Recife (North-Eastern Brazil). After a presentation of the socio-religious dynamics which permit this movement to arise, then an exploration of the various trends of ideas which contributed to the formulation of the new doctrine, the author analyzes the documents making possible a reconstitution of doctrine and practice of the Circle adepts. Afterwards, the notions of “bricolage”, syncretism and “cross-breeding” are questioned to determine if they are able to account for this singular creation oriented towards the search of diacritic signs in order to ground a differentiate identity and to socially legitimate some people who, nevertheless, aspired to be integrated in the dynamics of the national construction of those days.

KEY-WORDS: *Homo religiosus*. Pantheistic. Recife. Brazil.