



AMORIM, Deolindo. Africanismo e espiritismo. Rio de Janeiro: CELD, 2009.

**Entre fronteiras doutrinárias, apologética e hierarquia religiosa: uma
leitura crítica de Africanismo e espiritismo**

Between doctrinal boundaries, apologetics, and religious hierarchy: a
critical reading of Africanismo e espiritismo

Maurício da Silva Fonseca¹

Publicado originalmente em 1947, a partir de três artigos saídos em 1946 na revista lisboeta *Estudos Psíquicos*, *Africanismo e espiritismo* chega ao leitor contemporâneo pela reedição da CELD de 2009 já como documento de época e como peça de intervenção doutrinária (Amorim, 1947 [2009], p. 15). Seu interesse, portanto, não reside apenas no tema que aborda, mas na posição histórica que ocupa. O pequeno volume deve ser lido menos como descrição neutra das religiões afro-brasileiras e mais como texto de fronteira, empenhado em separar o espiritismo kardecista de outras práticas mediúnicas então aproximadas, no espaço público, sob rótulos vagos e frequentemente depreciativos. Essa chave interpretativa continua produtiva, mas precisa ser historicamente mediada: a crítica ao livro ganha força quando reconhece que sua operação de distinção pertence ao Brasil dos anos 1940, e não ao repertório analítico das ciências da religião tal como hoje o formulamos.

Essa mediação histórica é indispensável porque o próprio livro traz, em seus paratextos, a marca de um ambiente de pressão institucional e jurídica. No preâmbulo assinado por Lippmann Tesch de Olivér, o argumento doutrinário aparece ligado à necessidade de defender o nome do espiritismo num momento em que centros espíritas e terreiros eram registrados lado a lado na Seção de Tóxicos e Mistificações da Polícia Central, sendo “fichados em promiscuidade e nivelados, por igual, na ignomínia e no menosprezo” (Amorim, 1947 [2009], p. 4). Lido a partir desse dado, o esforço de distinção não é apenas gesto simbólico; ele também funciona como estratégia de

¹ Psicólogo pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), psicoterapeuta junguiano pelo Instituto Junguiano da Bahia (IJBA) e mestre em Estudos Interdisciplinares sobre a Universidade pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Atua nas áreas de saúde mental, psicoterapia analítica, interdisciplinaridade e estudos sobre religião e cultura. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1104189028710701>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1761-9830>. E-mail: mauricio.odv@gmail.com.



autoproteção jurídica, moral e pública. O que está em jogo não é somente a pureza de uma doutrina, mas a sua respeitabilidade num cenário em que mediunidade, charlatanismo, crime e feitiçaria podiam ser administrativamente aproximados.

Também por isso convém evitar apresentar o caráter apologético do livro como descoberta tardia do leitor crítico. Ele é explicitamente assumido desde a abertura. O preâmbulo mobiliza a *Revue Spirite* de 1865 para lembrar que seria dever dos espíritas “repudiar e condenar” abusos cometidos em nome da doutrina (Amorim, 1947 [2009], p. 3-4), e o próprio Amorim declara, já no segundo capítulo, que seu objetivo é “fazer distinção entre espiritismo e africanismo”, “esclarecer e separar” dois campos de pesquisa que julga diferentes (Amorim, 1947 [2009], p. 26). A recepção inicial conservada nas “Notas relativas à 1ª edição” confirma esse horizonte de intervenção: a imprensa espírita celebra o opúsculo precisamente por traçar uma “linha divisória” entre espiritismo e cultos afro-brasileiros, ao passo que Eloy Pontes, crítico de *O Globo*, observa que o autor talvez tenha “provado demais” ao percorrer longamente as origens do africanismo para concluir uma diferença que, a seu ver, não exigiria aparato tão amplo (Amorim, 1947 [2009], p. 7-14). O livro, assim, não fala sozinho: ele nasce imerso em controvérsia.

O núcleo argumentativo que lhe dá consistência está no primeiro capítulo. Amorim recusa a identificação automática entre manifestação de espíritos e identidade espírita. Seu ponto é conhecido, mas continua conceitualmente robusto: o que caracteriza o ato espírita não é “exclusivamente o fenômeno”, já que médiuns e transes podem existir entre católicos, maometanos, materialistas e adeptos de cultos africanos; o espiritismo designa, antes, um corpo doutrinário organizado por Allan Kardec (Amorim, 1947 [2009], p. 16-17). A formulação decisiva sintetiza essa distinção: “O mediunismo faz parte do espiritismo; mas é preciso frisar que mediunismo não é espiritismo” (Amorim, 1947 [2009], p. 17). Trata-se do ponto mais forte do opúsculo. Ao separar fenômeno e sistema interpretativo, Amorim impede que toda experiência mediúnica seja automaticamente subsumida à rubrica “espiritismo”, e oferece, ainda hoje, uma lição útil contra simplificações classificatórias.

Esse argumento é reforçado por uma genealogia histórica. Quando as obras de Kardec chegaram ao Brasil, insiste Amorim, as crenças de origem africana já estavam largamente radicadas no país, especialmente na Bahia, em razão do tráfico atlântico e da longa duração da escravidão (Amorim, 1947 [2009], p. 18-20). A anterioridade do



africanismo serve, assim, para recusar qualquer relação de origem entre os dois universos religiosos. O raciocínio tem coerência interna e, no contexto de 1947, participa de um esforço legítimo de definição doutrinária. Ainda assim, é precisamente aí que se revela seu caráter seletivo: a reconstrução histórica não é desinteressada, mas convocada para estabilizar no presente uma fronteira identitária. O passado funciona como garantia de separação, e não como problema a ser investigado em sua complexidade relacional.

Convém reconhecer, entretanto, que o texto de Amorim é mais nuançado do que o tom do preâmbulo pode sugerir. O autor registra, por exemplo, que “muito deve o Brasil ao braço africano”, cujo trabalho sustentou a prosperidade econômica do país, e admite que desprezar a influência africana na formação cultural brasileira seria negar uma realidade histórica (Amorim, 1947 [2009], p. 20). No mesmo movimento, elogia a “criteriosa e nobre campanha” de Artur Ramos contra “o absurdo preconceito da inferioridade do elemento negro” (Amorim, 1947 [2009], p. 25) e refere-se a Manuel Querino como “homem de cor, muito inteligente”, pioneiro de pesquisas relevantes sobre o africanismo baiano (Amorim, 1947 [2009], p. 42). Ao final do livro, insiste ainda que as práticas de origem africana são “espiritualistas, dignas de respeito como quaisquer outras práticas religiosas”, embora não constituam, a seu ver, variantes do espiritismo (Amorim, 1947 [2009], p. 45). Esses trechos não anulam a assimetria do argumento, mas obrigam o leitor a uma leitura menos sumária da obra.

Essa distinção entre a voz de Amorim e a do prefaciador é crucial. As expressões mais agressivas — “carnaval de Umbanda”, “pajelança”, “rituais espalhafatosos”, “espíritos atrasadíssimos”, “camadas tenebrosas do baixo psiquismo” — pertencem majoritariamente ao preâmbulo redigido por Lippmann Tesch de Olivér, não ao corpo do ensaio de Amorim (Amorim, 1947 [2009], p. 2-6). O autor do opúsculo mantém tom geralmente mais contido e, no terceiro capítulo, chega mesmo a distinguir o uso etimológico de “fetichismo” do emprego popular de “feitiço”, “feiticeiro” e “urucubaca”, tentando esclarecer como a linguagem brasileira deslocou o sentido desses termos (Amorim, 1947 [2009], p. 38-40). A crítica ao livro, portanto, não deve depender da imputação simplista de um léxico que não é inteiramente seu. Seu problema maior está menos na agressividade verbal do que na arquitetura classificatória que organiza o conjunto. Essa observação é importante porque desloca o foco crítico. O problema do livro não está em um insulto frontal e contínuo às religiões afro-brasileiras, como se todo



o ensaio se resumisse a um panfleto desqualificador. Está antes no fato de que, mesmo quando respeitoso na superfície e técnico em certas escolhas vocabulares, o texto distribui assimetricamente legitimidade epistemológica e densidade religiosa. Em Amorim, o kardecismo pensa; o africanismo aparece sobretudo como objeto a ser classificado. A desigualdade, portanto, é menos um excesso retórico do que uma forma de organização do olhar.

É no segundo capítulo que essa arquitetura aparece com mais nitidez. Amorim opõe o espiritismo, definido como doutrina sem ritual, sem imagens, sem culto a divindades e sem talismãs, às práticas afro-católicas e umbandistas, descritas por meio de altares, padroeiros, pontos riscados, pombas, marafo, exorcismos e cerimônias específicas (Amorim, 1947 [2009], p. 26-31). A comparação é coerente com sua autodefinição espírita, mas não se dá em bases simétricas. O kardecismo aparece por seu ideal normativo mais elevado; o africanismo, por sua exterioridade ritual mais visível. O exemplo do funeral de Manuel Bernardino da Paixão e da chamada “troca de cabeças” é revelador: o que Amorim mobiliza para marcar descontinuidade em relação à simplicidade da sessão espírita também mostra, involuntariamente, a densidade institucional, memorial e comunitária dos cultos afro-brasileiros (Amorim, 1947 [2009], p. 33-35). O texto enxerga a diferença, mas não chega a pensar plenamente a complexidade do outro que descreve.

A mesma dificuldade reaparece quando o autor trata do sincretismo. Amorim reconhece que a vida religiosa brasileira tende “para o sincretismo, para a variedade”, e que o africanismo perdeu no Brasil seus “traços primitivos”, formando-se uma cultura de fusão em que catolicismo, africanismo e “espiritismo deturpado pelo misticismo popular” se misturam (Amorim, 1947 [2009], p. 21; 23). Esse reconhecimento, porém, é orientado por um juízo que lê a mistura sobretudo como desfiguração. Reginaldo Prandi mostrou, ao contrário, que sincretismo, branqueamento e africanização precisam ser compreendidos como processos sociais de longa duração, ligados a estratégias de sobrevivência, recomposição simbólica e reposicionamento histórico das religiões afro-brasileiras, e não como mera degeneração ritual (Prandi, 1998, p. 151-167). No mesmo sentido, Renato Lamas enfatiza que a formação dessas religiões só pode ser apreendida como processo plural de interferências, adaptações e reinvenções, incompatível com imagens fixas de pureza original (Lamas, 2019, p. 222-232). À luz dessa bibliografia, o



africanismo de Amorim aparece menos como realidade descrita em sua espessura própria e mais como construção polêmica voltada a reforçar uma identidade kardecista.

Essa crítica, contudo, ganha precisão quando se leva a sério o modo como Amorim dialoga com seus contemporâneos. O livro não fala do alto de um isolamento monológico. Ao discutir Manuel Querino, por exemplo, o autor acompanha Artur Ramos para corrigir a afirmação de que “o africanismo é espírita de natureza”, sustentando que as práticas espíritas negro-brasileiras resultariam antes de um “sincretismo secundário” (Amorim, 1947 [2009], p. 24). No terceiro capítulo, discorda do padre Etienne Brasil, para quem o espiritismo seria “uma forma do mais genuíno e grotesco fetichismo”, e atribui esse equívoco à incapacidade de distinguir a prática espírita kardecista das práticas afro-católicas disseminadas no país (Amorim, 1947 [2009], p. 40). Já nas notas da primeira edição, acolhe a objeção de Eloy Pontes — a de que teria “provado demais” — sem deixar de registrar o elogio à forma não sectária com que teria elevado a discussão (Amorim, 1947 [2009], p. 13). Incorporar esses diálogos é importante porque eles recolocam o opúsculo dentro de seu campo intelectual efetivo: o texto não apenas classifica, mas responde, corrige e disputa.

É também por isso que a noção de “sincretismo invisível”, formulada décadas depois por Bernardo Lewgoy, precisa ser aplicada aqui com cuidado histórico. Lewgoy mostra que o espiritismo brasileiro, embora frequentemente se apresente como doutrina racional e distinta, incorporou sensibilidades, repertórios e modos de devoção herdados do catolicismo, tornando menos nítida a imagem de uma pureza espírita sem mistura (Lewgoy, 2006, p. 209-224). Essa chave não serve para acusar Amorim de hipocrisia ou desmontar retrospectivamente seu argumento como se ele pudesse dispor de nosso vocabulário contemporâneo. Serve, isto sim, para reler os efeitos de sua apologética declarada: a mistura, quando percebida no outro, converte-se em sinal de deformação; quando internalizada no próprio kardecismo, tende a permanecer menos visível, menos nomeada e menos estigmatizada. A assimetria, portanto, não está apenas na definição conceitual, mas no regime de visibilidade e valoração das misturas religiosas.

A insistência de Amorim em afirmar que as religiões africanas se inclinaram muito mais para o catolicismo do que para o espiritismo confirma esse ponto. O autor reúne exemplos de assimilação entre orixás e santos, de ritos afro-católicos e de convergências litúrgicas para sustentar que a afinidade principal do africanismo estaria com o



catolicismo, não com o kardecismo (Amorim, 1947 [2009], p. 41-45). Historicamente, tais aproximações são reais e não devem ser negadas. O problema está em lê-las quase sempre como prova de confusão ou de perda, e não como tradução simbólica, negociação cultural e forma de sobrevivência religiosa em condições adversas. Uma leitura contemporânea não precisa recusar o mérito conceitual da distinção entre mediunidade e doutrina para reconhecer, ao mesmo tempo, que o livro reduz o sincretismo afro-brasileiro a uma economia de impureza que a história das religiões já aprendeu a matizar.

É justamente nesse ponto que Africanismo e espiritismo permanece intelectualmente relevante. Seu mérito principal continua sendo a recusa da equivalência automática entre manifestação espiritual e pertencimento doutrinário. Seu limite principal está em apoiar essa distinção sobre uma comparação estruturalmente desigual, em que o espiritismo aparece por sua autodefinição filosófica ideal e o africanismo por sua exterioridade ritual e por sua mescla histórica. Lido hoje, o opúsculo vale em dupla chave: como documento histórico da autoafirmação espírita no Brasil dos anos 1940, atravessado por pressões policiais, disputas classificatórias e apologética declarada; e como exemplo nítido de como fronteiras religiosas podem ser construídas pela simplificação do outro. A tese central da obra — africanismo não é espiritismo — permanece coerente no plano interno de sua doutrina. O trabalho crítico da resenha está em mostrar que, embora essa fronteira seja conceitualmente inteligível, seus efeitos históricos e discursivos dependem de uma hierarquia do olhar que a Ciência da Religião contemporânea já não pode simplesmente reproduzir.

Referências bibliográficas

AMORIM, Deolindo. *Africanismo e espiritismo*. Rio de Janeiro: CELD, 2009.

LAMAS, Renato. A formação das religiões afro-brasileiras: a interferência do sincretismo religioso. *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v. 16, n. 1, p. 222-232, 2019.

LEWGOY, Bernardo. O sincretismo invisível: a relação do espiritismo com o catolicismo no Brasil. In: ISAIA, Artur Cesar (org.). *Orixás e espíritos: o debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea*. Uberlândia: EDUFU, 2006. p. 209-224.

PRANDI, Reginaldo. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 151-167, 1998.