

Universidade Federal de Juiz de Fora
Pós-Graduação em Ciência da Religião
Doutorado em Ciência da Religião

MARIA DA GRAÇA FLORIANO

**RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA EM JUIZ DE FORA:
TRAJETÓRIAS, ALIANÇAS E CONFLITOS**

Juiz de Fora

2009

MARIA DA GRAÇA FLORIANO

**RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA EM JUIZ DE FORA:
TRAJETÓRIAS, ALIANÇAS E CONFLITOS**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, área de concentração Ciências Sociais da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Ciência da Religião.

Orientadora: Prof^a. Dra. Fátima Regina G. Tavares

Juiz de Fora

2009

Floriano, Maria da Graça.

Religiões de matriz africana em Juiz de Fora: trajetórias, alianças e conflitos / Maria da Graça Floriano. – 2009.
208 f.

Tese (Doutorado em Ciência da Religião)–Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2009.

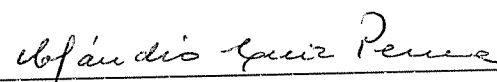
1. Umbanda. 2. Candomblé. 3. Pentecostalismo. I. Título.

CDU 299.6

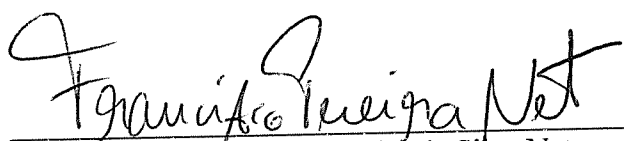
Banca Examinadora:




Prof. Dra. Fátima Regina Gomes Tavares




Prof. Dr. Cláudio Luís Pereira



Prof. Dr. Francisco Luiz Pereira da Silva Neto



Prof. Dr. Robert Daibert Júnior



Prof. Dr. Volney José Berkenbrock

*Dedico ao meu filho, aos meus irmãos e aos meus
amigos.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos aqueles que me acompanharam nesta jornada e contribuíram para a realização desta tese. Primeiramente, agradeço à professora Fátima Regina G. Tavares pela orientação, apoio e amizade inestimáveis. Ao professor Marcelo A. Camurça e Francisco Pereira Neto por suas valiosas sugestões e ao professor Volney J. Berkenbrock, o primeiro professor do curso a se dedicar ao estudo das religiões afro-brasileiras e a me orientar em suas aulas. Aos demais professores do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião pela amizade e compreensão, registro aqui meus agradecimentos.

Esta pesquisa não teria sido possível sem o apoio e atenção dos pais-e-mães-de-santos que me acolheram em seus terreiros, em suas casas, me convidaram para suas festas e deixaram seus afazeres para se submeter as minhas entrevistas. A eles e a todos os demais umbandistas, candomblecistas e militantes do movimento negro, de vários lugares, que colaboraram comigo, os meus agradecimentos.

O apoio e o envolvimento dos meus amigos foram fundamentais para a realização deste trabalho. Cassio, sempre por perto “quebrando os galhos.” Jeanette, Andrea, Joana e Mario sempre dispostos a incentivar e apoiar em todos os momentos. Dica, colega de curso e amiga que, além do apoio constante, “arregaçou as mangas” e trabalhou incansavelmente na formatação desta tese e contribuiu com valiosas sugestões. Marcelo Vilarino, cuja companhia nas visitas a terreiros foi de grande valia. Rita de Cássia Rosa, pesquisadora da história local que contribuiu com valiosos recortes de jornais.

Aos meus irmãos, Clério, a primeira pessoa a me ensinar algo sobre a umbanda, Dirce e Luiz, que nunca pouparam esforços para me ajudar. Helena e Tião, mestres da esperança, Heloisa, a amiga sempre presente e Chico, meu filho, o maior incentivo.

Aos funcionários dos arquivos pesquisados, pela solicitude e atenção que sempre me atenderam, em especial a Heliane Casarin, diretora do Setor de Memória da Biblioteca Murilo Mendes, aos alunos Moisés Bitencourt Vieira e Luiz Carlos Alcântara Júnior por suas participações como bolsistas do curso de geografia do CES no levantamento dos templos na região pesquisada e Eugênio Conceição da Gama, Richelli Pires e Thais Rodrigues de Oliveira, também bolsistas do Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora pela colaboração na pesquisa nos arquivos e nos jornais.

A todos o meu carinho e gratidão.

RESUMO

As mudanças que ocorreram no campo religioso brasileiro nas últimas décadas atingiram profundamente as religiões de matriz africana – a umbanda e o candomblé. Entre estas mudanças uma guerra santa deflagrada pelos neopentecostais contra estas religiões tem sido o foco principal das análises sócio-antropológicas que se dedicam, porém, a interpretar os ataques dos neopentecostais. Esta tese tem por objetivo estudar não só as ações dos afro-brasileiros a estes ataques, mas também as demais mudanças que se realizam neste universo religioso. As articulações do movimento negro com estas religiões serão abordadas em uma perspectiva histórica que permitirá comparar as propostas, das diversas fases deste movimento social, para o candomblé e a umbanda, assim como realizar uma comparação com as propostas das federações umbandistas. Alicerçada em teorias sociológicas da ação e em teorias antropológicas contemporâneas, a pesquisa de campo foi realizada nos terreiros de umbanda e candomblé de Juiz de Fora-MG, no período de 2005 a 2008.

Palavras-chave: Umbanda. Candomblé. Pentecostalismo. Movimento Negro.

ABSTRACT

The changes that have taken place in the field of religion in Brazil in the last few decades have deeply affected religions of African origin – umbanda and candomble. Among these changes, a holy war waged by the neopentecostals against these religions has been the main focus of social-anthropological analyses, which, however, are aimed at interpreting these attacks by the neopentecostals. The aim of this thesis is to study not only the reaction of the Afro-Brazilian actors to these attacks, but also the other changes they are carrying out in this religious universe. The articulations of the black movement with these religions will be covered in a historical perspective which will allow us to compare the proposals of the different phases of this social movement for Candomble and Umbanda, as well as with the proposals of the federations. Based on sociological theories of action and on contemporary anthropological theories, the field research was carried out in the Umbanda and Candomble centres in Juiz de Fora, in the State of Minas Gerais, from 2005 to 2008.

Keywords: Umbanda. Candomble. Neopentecostals. Black Movement.

RESUME

Les changements intervenus dans le domaine religieux brésilien ces dernières décades ont atteint profondément la matrice africaine – Umbanda et Candomblé. Parmi ces changements, une guerre sainte déflagrée par les néo-pentecostalistes contre ces religions a été le centre principal des analyses socio-anthropologiques qui se consacrent, toutefois, à l'interprétation des attaques des néopentecostalistes. Cette thèse a comme objectif d'étudier non seulement les actions des auteurs afrobrésiliens de ces attaques, mais aussi les autres changements qui se réalisent dans cet univers religieux. Les articulations des mouvements nègres contre ces religions seront abordées dans une perspective historique qui permettra de comparer les propositions des diverses phases de ce mouvement social, pour le candomblé et l'umbanda ainsi que de réaliser une comparaison avec les propositions des fédérations umbandistes. Basée sur des théories sociologiques de l'action et sur des théories anthropologiques contemporaines, la recherche sur le terrain a été réalisée dans les lieux de culte « terreiros » de l'umbanda e du candomblé de Juiz de Fora , dans la période de 2005 à 2008.

Mots-clés : Umbanda. Candomblé. Néo-pentecostalistes. Mouvements Nègres

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

APNS	Agentes de Pastorais Negros
AME	Aliança Municipal Espírita
ARARUM	Associação dos Adeptos das Raízes Africanas e Rituais Umbandistas
CEBRAP	Centro Brasileiro de Análise e Planejamento
CENARAB	Centro Nacional de Africanidade e Resistência Afro-brasileira
CERIS	Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CNPIR	Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial
CONEN	Coordenação Nacional das Entidades Negras
CREDETOC	Conselho Regional de Defesa das Religiões e Tradição dos Orixás e Cultura
ENEN	Encontro Nacional das Entidades Negras
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
INPS	Instituto Nacional de Previdência Social
INTECAB	Instituto Nacional da Tradição e Cultura Afro-Brasileira
IURD	Igreja Universal do Reino de Deus
MNU	Movimento Negro Unificado
ONG	Organização não governamental
RCC	Renovação Carismática Católica
SEPPIR	Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial
SPM	Sociedade Pró-Melhoramentos dos Bairros
TEN	Teatro Experimental do Negro
UAGACÊ	União dos Homens de Cor
UFJF	Universidade Federal de Juiz de Fora
UNCAB	União Nacional dos Cultos Afro-Brasileiros
UNEGRO	União de Negros pela Igualdade

SUMÁRIO

1 Introdução	11
2 Percursos e reveses de uma história local	20
2.1 <i>As religiões afro-brasileiras em Juiz de Fora</i>	20
2.2 <i>O Campo religioso e suas interpretações</i>	28
2.2.1 O campo local: continuidades e descontinuidades	32
2.2.2 A urbanização e os terreiros	38
2.2.3 Os atores religiosos afro-brasileiros	43
3 Tudo muda, tudo evolui	51
3.1 <i>Os sentidos da mudança</i>	51
3.2 <i>Os atores se interpretam: acusações e esperanças</i>	54
3.2.1 A sobrevivência dos terreiros	55
3.2.2 Acusações e esperanças	64
3.3 <i>Exus e baianos</i>	69
3.4 <i>As novas festas nos terreiros</i>	73
3.5 <i>Umbanditas de cabeça feita</i>	76
3.5.1 Em busca dos fundamentos	77
3.5.2 Aqui a raiz é umbanda	82
4 Espíritas pelo avesso	88
4.1 <i>A conversão ao pentecostalismo</i>	89
4.2 <i>Pastor também faz a cabeça</i>	94
4.3 <i>A convivência no bairro</i>	105
4.3.1 A não reação e a lei	114
4.3.2 Novos Orixás em guerra	119
4.4 <i>O grande inimigo</i>	123

4.4.1	Moralização, visibilidade, união e representatividade	124
4.4.2	O escondido e a festa dos pretos velhos	129
5	As organizações do povo do santo	136
5.1	<i>As Federações Umbandistas</i>	136
5.2	<i>O Movimento Negro e as religiões de matriz africana</i>	148
5.2.1	O Movimento Negro em três fases	149
5.2.2	O CENARAB	164
5.2.3	O Movimento Negro em Juiz de Fora	174
6	Conclusão	180
	Referências	188

1 INTRODUÇÃO

Meu interesse pelas religiões afro-brasileiras acompanha minha trajetória acadêmica. A cada aproximação, seguida de distanciamentos levados por outros interesses, fui forçada pelos fatos a modificar meus projetos.

Inicialmente pretendia estudar o sincretismo umbandista. Não o fiz por ter me deparado, durante o mestrado, com a oportunidade de pesquisar o trânsito religioso às escondidas que diferentes atores sociais realizam para estas religiões.

Em um segundo momento pensei em revelar a vitalidade subterrânea da umbanda em Juiz de Fora, mas ao me envolver de uma forma mais sistemática com o campo, percebi que a vitalidade havia sido duramente ameaçada e as questões que o campo revelava eram outras. Mães-de-santo e antigos umbandistas manifestavam a preocupação com o fechamento dos terreiros, a desunião dos religiosos, falta de apoio para resolver os problemas cotidianos como preconceito, discriminação, perseguição e ataques de pentecostais e neopentecostais. Comecei neste momento a elaborar um projeto pensando nestas questões em relação à umbanda.

Não fiquei muito tempo afastada e quando voltei em 2005 descobri que teria de mudar novamente: não tinha como deixar de fora o candomblé. Desta forma o campo trouxe as questões e foi guiando meu olhar, mudando meus objetivos e minhas perspectivas. E foi assim que encontrei um ator religioso que no final do século XX se tornou mais visível no universo afro: militantes do movimento negro assumindo publicamente uma identidade religiosa umbandista ou candomblecista e religiosos afro-brasileiros participando de movimentos sociais, principalmente do movimento negro.

Desta forma, visto às dificuldades enfrentadas para uma pesquisa que se propõe a trabalhar com um universo complexo, multifacetado, às vezes de difícil acesso, gostaria de salientar esta opção metodológica de não me aproximar do campo com hipóteses formuladas, baseadas em um quadro teórico previamente elaborado, apesar da bagagem teórica anteriormente adquirida em minha experiência como pesquisadora.

Interpretar as transformações ocorridas: o fechamento dos terreiros de umbanda, o crescimento do candomblé, as relações com o movimento negro e as reações aos ataques dos pentecostais e neopentecostais, questões profundamente imbricadas neste universo, passou a ser o objetivo desta tese, mas de uma perspectiva diferente da maioria das pesquisas sobre umbanda e candomblé.

Considerados locais de pertencimento e fontes identitárias da população de descendentes de escravos, os cultos afro-brasileiros geraram indagações a respeito de suas relações com a sociedade mais ampla, seus valores, a manutenção de sua herança cultural e os efeitos que esta produz na sociedade nacional.

Até a década de setenta, ao focalizar a cultura, estas análises não deixam muito espaço ao indivíduo e os iniciados aparecem “como despossuídos de suas vidas, material e espiritual: são atuados pelos deuses e, em nenhum momento, são descritos como atores sociais ou sujeitos políticos” (CAPONE, 1999, p. 23). Desta forma, a “cultura torna-se um pressuposto, e continuamos desconhecedores de outras lógicas inscritas em nossas intenções” (SAHLINS, 2004, p.303).

Apesar do trabalho pioneiro de Maggie (1977), que focaliza os participantes dos cultos independente das suas origens étnicas e de sua contribuição para a cultura brasileira, a maior parte dos trabalhos se deteve às portas das casas de culto, “isolando os religiosos no interior de suas próprias casas, ignorando as formas pelas quais estes se localizavam em outras esferas e se relacionavam com outros domínios de sua vida social” (BIRMAN, 2006, p. 193). Negava-se, pois, importância às reflexões desses indivíduos e o “saber do pai-de-santo operava ‘para dentro’ e se restringia grosso modo às categorias religiosas, à eficácia pretendida de seus rituais relacionada aos seus fundamentos cosmológicos” (BIRMAN, 2006, p.193).

Nas últimas décadas o campo religioso brasileiro passou por profundas transformações, sendo a expansão do pentecostalismo e do neopentecostalismo um dos fenômenos que tem despertado maior interesse dos cientistas sociais da religião. O refluxo, principalmente da umbanda, tem sido relacionado com o surgimento deste evento e a interpretação da Guerra Santa tem privilegiado um lado deste conflito: os significados dos ataques desferidos pelos neopentecostais (SOARES, 1993; BIRMAN, 1996; SILVA, 2007;). Os raros artigos que o abordam pelo lado dos afro-brasileiros salientam, principalmente, a sua não-reação, sua quase inércia (ORO, 1997). Inércia interpretada, principalmente, pelo viés cultural.

À medida que o campo me conduzia, a literatura socioantropológica foi sendo selecionada e foi assim que as teorias da ação, centradas na perspectiva da experiência social, se me afigurou como uma ferramenta promissora para interpretar as ações e revelar como tanto os que atuam nos terreiros como os que militam no movimento negro respondem, atualmente, aos desafios do campo religioso.

Antes gostaria de justificar porque pretendendo interpretar ações que se desenrolam nos dias de hoje, realizo uma abordagem histórica das religiões afro-brasileiras e do campo religioso em Juiz de Fora e empreendo um sobrevoo sobre a história das organizações que lutam em defesa dessas religiões.

Defendendo a importância da colaboração entre a história e a etnologia, Lévi-Strauss relembra Boas quando ensina que o método para se determinar as relações entre o mundo objetivo e o mundo subjetivo do homem deve partir do conhecimento de grupos sociais localizados no tempo e no espaço. Quando se limita ao instante presente “somos vítimas de uma ilusão e nos condenamos a não conhecer este presente porque somente o desenvolvimento histórico permite sopesar, e avaliar em suas relações respectivas, os elementos do presente” (LÉVI-STRAUSS, 1970, p.28).

Desta forma, para interpretar as ações relacionadas com as mudanças no campo religioso e a especificidade do trabalho das organizações defensoras da religiosidade de matriz africana considero indispensável uma abordagem histórica.

A Sociologia da Experiência tal como proposta por Dubet (1994, 1996) iluminou vários aspectos do modo de agir do povo-do-santo. Como as demais teorias sociológicas que tratam da ação social, ela rejeita a tendência do consenso ortodoxo de ver o comportamento humano como o resultado de forças que os atores sociais não compreendem e nem controlam. Compartilhando da recusa de identificar o ator totalmente ao sistema, não reconhece a sociedade como um sistema único, como um conjunto social definido por uma homogeneidade cultural e funcional. Nela a dispersão das lógicas de ação passa a ser a regra e os atores não podem mais ser reduzíveis a uma lógica única, a um papel ou a uma programação cultural das suas condutas.

Partindo desta constatação, Dubet (1996, p.15) constrói a noção de experiência social “que designa as condutas individuais e coletivas dominadas pela heterogeneidade dos seus princípios constitutivos, e pela atividade dos indivíduos que devem construir os sentidos de suas práticas no seio mesmo desta heterogeneidade”.

Experiência é uma expressão ambígua e vaga. Na concepção desta teoria é uma maneira de construir o mundo, ao mesmo tempo subjetiva e cognitiva. É tanto uma representação do mundo vivido, individual e coletiva como um trabalho reflexivo dos indivíduos que julgam sua experiência e a redefinem.

A experiência social é, assim, socialmente construída. O indivíduo organiza o trabalho de sua experiência a partir de formas definidas, a partir da heterogeneidade de princípios sociais e culturais organizadores das condutas. A experiência social é crítica. Os atores sociais se explicam, justificam o que fazem e a Sociologia da Experiência, enquanto uma sociologia dos atores da subjetividade, busca a maneira como os próprios atores explicam as suas emoções, condutas, seus problemas, etc. Afirma esta teoria que quando os indivíduos se encontram em situações que não foram inteiramente codificadas e previsíveis, quando os valores deixam de ser evidentes, eles passam a ser constantemente redefinidos e reconstruídos e o trabalho reflexivo do ator se torna mais intenso.

Ao partir do enfraquecimento da ideia clássica de sociedade, Dubet (1996) esquematiza o conjunto social, separando-o em três tipos de sistemas. Apesar da rigidez do esquema, o mesmo contribui para, didaticamente, visualizar as várias lógicas que se entrecruzam na experiência social.

O primeiro é o sistema de integração, aquilo que durante muito tempo se denominou de comunidade; o segundo é um sistema de competição, um mercado ou vários – a ideia de mercado ultrapassando o domínio econômico e o último um sistema cultural, a definição de uma criatividade humana que não é totalmente redutível à tradição e à utilidade. Cada um destes elementos é sustentado por uma lógica própria: a integração, a estratégia e a subjetivação.

Na lógica da integração, a identidade do ator é adscrição. Definida de acordo com a sociologia clássica é tão somente a maneira como o ator interiorizou os valores institucionalizados por meio dos papéis. O que fundamenta a ação são os valores e as normas sociais. As relações sociais são caracterizadas pela oposição eles/nós.

Na lógica da estratégia a sociedade é representada como um campo concorrencial e as relações sociais são definidas em termos de concorrência, de rivalidade de interesses individuais ou coletivos. O que está em jogo, neste caso, é o poder. A lógica da subjetividade aparece de maneira indireta na atividade crítica do ator. Não é a expressão de um código inconsciente e não se desenvolve em um vazio social nem num vazio cultural. É uma atividade social que se

desenvolve “pela tensão entre a cultura e as relações sociais, entre a comunidade e o mercado” (DUBET, 1996, p. 153).

Estas três lógicas da ação remetem cada uma delas, para correntes sociológicas distintas que separadamente constituem uma posição crítica sobre as demais. Mas do ponto de vista do ator ocorre uma circulação, adotando alternadamente e criativamente as três. Cada uma destas lógicas, que se combina na experiência social, se inscreve na “objetividade” do sistema social. Objetividade no sentido de que os elementos que compõem a experiência social não pertencem ao ator, mas preexistem ou lhe são impostos por meio de uma cultura, das relações sociais, dos constrangimentos de situação ou de dominação.

Dubet (1999) considera como fundamental na teoria weberiana a ideia de uma diversidade não hierárquica de ação e estabelece como um dos princípios da Sociologia da Experiência uma não unidade na ação social. Outro princípio é o de considerar a ação como sendo definida pelas relações sociais, isto é, as ações não são definidas apenas pelas orientações normativas e culturais, mas também pela natureza das relações sociais. A orientação da ação e o tipo de relações nas quais ela se inscreve são as duas faces de um mesmo conjunto. A ação social tem assim um caráter processual e situacional.

O objeto de uma sociologia da experiência é a subjetividade dos atores. “A consciência que eles têm do mundo e deles mesmos, é o material essencial do qual dispõe a sociologia da ação” (DUBET, 1999, p.100). Porém, esta sociologia fornece também elementos para a compreensão dos movimentos sociais. Segundo ela, estes já não podem mais falar em nome da unidade de uma causa e o problema da alienação, central na análise sociológica, já não se coloca nos mesmos termos porque os atores vivem em vários mundos ao mesmo tempo: em “comunidade”, em uma cultura de massa, na exclusão econômica, na sociedade de consumo.

De acordo com esta perspectiva, busquei os vários sentidos das ações tanto dos religiosos como das organizações do movimento negro representativas das religiões de matriz africana. Ações que se processam dentro dos terreiros, no espaço da militância e no cotidiano das comunidades em que vivem e se relacionam com os demais religiosos. A interpretação dos seus discursos possibilitou compreender como relacionam as lógicas propostas acima e como analisam as mudanças ocorridas no campo religioso e as dificuldades e os problemas que enfrentam.

Outros autores que compartilham da busca dos vários sentidos das ações sociais, pesquisadores da história das religiões africanas no Brasil e cientistas sociais analistas do campo religioso brasileiro também alicerçaram as interpretações desta tese.

Em termos metodológicos, pretendendo realizar uma pesquisa que fosse, minimamente, representativa do universo afro-brasileiro em uma cidade de porte médio como Juiz de Fora, optei por empreender, primeiramente, uma pesquisa qualitativa apenas em uma região. Esta escolha permitiu acompanhar também as transformações do campo religioso em termos quantitativos, o que seria inviável com relação à totalidade do município, tendo em vista a não existência de fontes que permitam realizar um trabalho de tal envergadura.

Nesta região, formada por cinco bairros, a partir de 2005 visitei vários terreiros de umbanda e candomblé, assisti a sessões em diferentes dias da semana e participei de inúmeras festas. Entrevistei benzedores, cambonos, ex-chefes de terreiro, filhos de umbandistas falecidos e antigos moradores, tentando reconstruir a história local. Foram localizados também os templos das demais religiões que compõem o campo religioso local: kardecistas, protestantes tradicionais, pentecostais e católicos e suas lideranças foram entrevistadas.

Além dos terreiros desta área foram pesquisados outros terreiros no município e em outras quatro cidades vizinhas, que casualmente tive oportunidade de visitar, e entrevistei seus dirigentes. Ao todo visitei cinquenta e três terreiros.

Seguindo os passos de alguns religiosos, foi necessário sair da região e participar de encontros, reuniões e congressos em Juiz de Fora, Belo Horizonte e São Paulo e com isso me aproximar de organizações do Movimento Negro em que umbandistas e candomblecistas se organizam e desenvolvem ações em prol das religiões. Nestas ocasiões entrevistei lideranças deste movimento.

Como resultado final deste trabalho foram entrevistados: cinquenta dirigentes de terreiros de umbanda e candomblé; dezoito militantes do Movimento Negro residentes em Juiz de Fora e em outras partes do país; vinte e nove representantes de outras religiões, entre eles padres, pastores pentecostais e de outras denominações protestantes. Dezesete outros entrevistados foram de várias categorias: ex- dirigentes de terreiros, filhos de umbandistas falecidos, cambonos de terreiros tradicionais, benzedores e cartomantes.

Estes atores religiosos são também: estudantes, funcionários públicos, comerciários, comerciantes, cozinheiros, vigias, seguranças, eletricitas, profissionais liberais, professores,

taxistas, e aposentados das mais diversas profissões: advogados, juizes, operários das indústrias têxteis, empregadas domésticas, lavadeiras, jardineiro, etc.. Aqueles que atualmente têm na religião sua principal fonte de renda, já se dedicaram a outras atividades: são ex-garçom, ex-cozinheiro, ex-militar, entre outros.

Garantir o anonimato dos entrevistados foi uma preocupação constante. Os nomes dos entrevistados são fictícios, com exceção dos políticos locais porque são pessoas públicas e não teria como mencioná-las de outra forma. O nome dos bairros em que a pesquisa qualitativa foi realizada e o nome dos terreiros de umbanda e candomblé também foram omitidos para garantir o anonimato, mesmo reconhecendo que em termos de registro histórico isso representa uma perda.

Para que os leitores pudessem perceber quem está falando nas entrevistas narradas no interior da tese, dados identificadores entre parênteses após cada fala contribuem para tal. Porém, com a preocupação de que não fossem identificados, omiti informações que poderiam melhor caracterizá-los. No que diz respeito à educação, mantive ainda o termo primário, para diferenciar daqueles que concluíram o que cursaram outras séries do atual ensino fundamental ou concluíram o mesmo e daqueles considerados alfabetizados, isto é sabem apenas assinar o nome e ler com dificuldade.

A maioria das entrevistas foram gravadas nos moldes das entrevistas em profundidade, com exceção as das lideranças evangélicas que foram realizadas seguindo um roteiro com perguntas fechadas e abertas e as respostas registradas manualmente. Alternativa que se justifica devido à resistência dos evangélicos a serem entrevistados e em fornecer dados necessários à pesquisa. Entre os umbandistas, quatro mães-de-santo e um zelador do candomblé se recusaram a ser entrevistados.

Outra recusa prejudicial ao trabalho foi a da filha de Hélio Zanini, o único presidente da Federação Espírita Umbandista de Juiz de Fora. Ele se encontra idoso e doente e ela trabalhou na Federação, mas não permitiu o acesso aos arquivos e registros nem concedeu uma entrevista. A responsável pelo Cartório de Registro de Pessoa Jurídica também não autorizou a pesquisa nos arquivos deste órgão.

Além do trabalho de campo, pesquisei nos arquivos públicos de Juiz de Fora e na Biblioteca Nacional no Rio de Janeiro tentando reconstruir a história das religiões na cidade, das federações umbandistas e do movimento negro.

Em Juiz de Fora pesquisei no Arquivo da Câmara Municipal, no Arquivo Histórico da Universidade Federal de Juiz de Fora, no Arquivo da Prefeitura Municipal, no setor de Memória da Biblioteca Municipal Murilo Mendes. Nestes, os jornais foram a fonte privilegiada de informações. Assim, a história das religiões afro-brasileiras em Juiz de Fora e a atuação das federações que defendiam a herança africana da umbanda foram baseadas exclusivamente em vários jornais que circularam em Juiz de Fora durante o século passado e no jornal carioca *O Dia*. Observo que nenhum dos arquivos da cidade possui a coleção completa dos jornais e que o tema pesquisado foi muito raramente tratado na imprensa local, estando na maioria das vezes localizado nas páginas policiais.

Tendo por objetivo buscar o significado das ações do povo-do-santo apresento as suas próprias interpretações sobre as questões que pretendo realizar a minha interpretação de segundo grau (GEERTZ, 1978). Gostaria de justificar mais uma vez a perspectiva desta tese. Ao realizar uma visitação intensa aos terreiros e conviver com o povo-do-santo em vários espaços e momentos diferentes, encontrei um ator social crítico, criativo e atuante. Foi para revelar a reflexão destes atores, fiel à perspectiva metodológica da Sociologia da Experiência, que optei por apresentar ao máximo seus discursos e redigir esta tese em um estilo mais etnográfico.

Como “observador posicionado ou situado” (GEERTZ, 2001, p.127) devo dizer que fui criada acompanhando procissões, coroando Nossa Senhora e assistindo às missas pré-Vaticano II em uma cidade barroca do interior de Minas Gerais. Estudei sete anos em um colégio de freiras e meu contato com o kardecismo e a umbanda se deu inicialmente através de irmãos e tios umbandistas e kardecistas. Apesar de intensa convivência com estas pessoas, de acompanhá-las a centros e terreiros, de ter participado das reuniões de D.Xzinha, como pesquisadora durante o mestrado, de recorrer também a estas religiões quando preciso de uma ajuda, assim como a toda uma gama de terapias alternativas, nunca me dediquei com afinco a nenhuma religião, não sou filiada a nenhum centro ou terreiro e nem militante do movimento negro.

Gostaria de lembrar aqui uma frase de Evans Pritchard que Gonçalves da Silva utiliza em seu livro *O Antropólogo e sua Magia* (2000, p.6): “Só se pode interpretar o que se vê unicamente em termos de experiência pessoal e em função do que se vê.” Entendo que o conhecimento teórico é parte fundamental desta experiência pessoal, mas o fato de ter tido a vivência religiosa descrita e de ter participado como pesquisadora de cultos na Igreja Messiânica,

em igrejas pentecostais, em denominações do protestantismo histórico em Juiz de Fora, Rio de Janeiro e São Paulo muito contribuiu para as interpretações desta tese.

Inicialmente esta tese traz a trajetória da umbanda em Juiz de Fora e focaliza, em uma região delimitada do município, a dinâmica do campo religioso no período de 1980 a 2005 revelando como em termos quantitativos ocorreu a evolução das denominações do movimento pentecostal e o fechamento e a abertura de terreiros de umbanda e do candomblé. O objetivo deste capítulo é ainda salientar os outros fatores que contribuíram para o fechamento dos terreiros de umbanda e para a atual configuração do universo afro-brasileiro.

O capítulo três mostra como as ações destes atores estão transformando o seu universo religioso: a adesão dos umbandistas ao candomblé, novas e velhas entidades espirituais ganhando maior destaque e as novas festas que surgem no cotidiano dos terreiros são apresentados. Traz ainda as interpretações do próprio povo-do-santo para questões cruciais que os afligem.

O quarto capítulo também traz as suas interpretações, mas sobre os *crentes* ou *evangélicos*: o porquê das conversões, o que pensam sobre eles e o que fazer para combater o pior inimigo que os discriminam. Este capítulo apresenta ainda as reações aos ataques dos pentecostais e neopentecostais, situadas em um contexto de convivência diária e em comparação com as reações de outros religiosos e moradores da área pesquisada.

O quinto aborda as organizações que de fora do terreiro têm atuado no sentido de apoiar e defender as religiões de matriz africana: as federações umbandistas e as organizações do movimento negro defensoras das religiões de matriz africana. Aqui estão os novos atores religiosos: militantes do movimento negro umbandistas e candomblecistas, com suas propostas e soluções. Buscando entender a relação atual do movimento negro e as religiões, o capítulo elabora uma breve abordagem de como historicamente tem se dado esta relação. E, tendo em vista a persistência das propostas de união, visibilidade e representatividade defendidas pelo povo-do-santo, pelas atuais organizações do movimento negro e historicamente pelas federações, o capítulo mostra como o significado destas propostas se diferencia historicamente e de acordo com o contexto.

2 PERCURSOS E REVESES DE UMA HISTÓRIA LOCAL

Uma abordagem histórica das religiões afro-brasileiras em Juiz de Fora aliada às análises sobre o campo religioso brasileiro permitirá entender as transformações que ocorreram no universo afro-brasileiro local. Após apresentar os primeiros momentos da umbanda juizforana e seu desenvolvimento no século passado, este capítulo focalizará a dinâmica das religiões afro-brasileiras em uma área específica do município nos últimos vinte e cinco anos. Dinâmica que será interpretada tendo em vista as mudanças que ocorreram no campo religioso local, as transformações socioeconômicas pelas quais a região passou e as ações empreendidas pelo povo-do-santo frente a todas estas transformações.

Em decorrência desta abordagem, os vários fatores que contribuíram para a atual configuração do universo religioso afro-brasileiro são destacados. O capítulo apresenta ainda uma etnografia dos terreiros e apresenta os atores religiosos umbandistas e candomblecistas que vivem e atuam na área.

2.1 As religiões afro-brasileiras em Juiz de Fora

O desenvolvimento da cafeicultura no século XIX na Zona da Mata mineira elevou a Vila de Santo Antonio do Paraibuna à categoria de cidade que teve seu nome mudado para Juiz de Fora em 1865. Rodeada por fazendas de café, Juiz de Fora abrigava a maior população escravista de Minas Gerais formada por escravos crioulos provenientes do tráfico interprovincial, originários principalmente de “Pernambuco e da Bahia, bem como cativos provenientes do tráfico interno da província mineira, como aqueles de São João Del Rei, Mariana e outros” (OLIVEIRA, 1994, p.156).

Do setor agrário emergiu o capital que proporcionou um progressivo desenvolvimento da cidade e concorreu “para a formação de um espaço público voltado para os aspectos materiais modernos no limiar do século XX” (PINTO, 2004, p.24). Juiz de Fora procurava romper, assim,

com a tradição colonial da região das minas e buscava vincular-se aos padrões de sociabilidade da corte do Rio de Janeiro.

Quando a cafeicultura na região passou a dar sinais de esgotamento, na década de 20, houve uma maior afluência para a zona urbana dos negros que haviam permanecido nas fazendas no pós-abolição. Como a historiografia tem afirmado, é extremamente difícil reconstruir a história desta população, seja pela dificuldade em localizá-la nas fontes documentais e/ou conhecê-la através da memória herdada dos mais velhos.

Com relação à religiosidade dos escravos nas fazendas e dos libertos na zona urbana, as escassas informações são menções na imprensa local e nos romances históricos do sociólogo, historiador, folclorista e professor Wilson de Lima Bastos. Nestas fontes, além da descrição das festas para os orixás, das benzeções e rezas dos pretos e pretas velhas, os jornais registram a perseguição às feitiçarias realizadas nos canjerês e o combate à adivinhação, à cartomancia e ao curandeirismo.

Lendo estes jornais a partir do início do século passado, algumas notícias merecem destaque por revelar fragmentos desta história. *O Pharol*, o principal jornal da cidade, na primeira página do dia 24 de abril de 1904, informa que Maria Rita de Jesus foi convidada pelo delegado de polícia “a ir à cadeia dar informações sobre o seu modo de viver e defender-se das acusações de adivinha e cartomante”. Segundo o *Jornal do Commercio*, nos primeiros anos do século XX havia em Juiz de Fora uma “infinidade de seitas (...) do mais grosseiro fetichismo (...) e as espeluncas e as casas suspeitas contam-se a granel” (15/02/1906, p.1).

Vinte anos depois, *O Pharol* solicita providências contra a feitiçaria. Tendo por título “A Feitiçaria em Juiz de Fora – seria eficaz uma providencia da policia”, no dia 25 de agosto de 1925, na página 4, publicou a seguinte nota:

A feitiçaria em Juiz de Fora está medonha e horrível. Quase em todos os pontos da cidade e dos subúrbios se encontram casas de feitiçaria, com taboetas falsas. Essas taboetas só existem é para desnortear a policia e nada mais. Centro espírita é que elas não são. Antes centros de perdição, onde os moambeiros praticam toda sorte de bruxarias esperando miseravelmente os incautos. O centro de cangerê da conhecida feiteiceira Mindoca¹ é um lugar terrível; lá, durante a noite, há cantorias, queimação de pólvora, o diabo a quatro. Individuos suspeitos

¹ Mindoca é a mais antiga e famosa mãe-de-santo presente na memória dos umbandistas locais. (Cf. TAVARES; FLORIANO, 2003)

e desocupados se embriagam e promovem cenas de feitiçaria. O centro de feitiçaria de Romeo de tal existente no Morro de Santo Antonio é outro lugar terrível, onde esse indivíduo, com suas mandingas, está alarmando os moradores do referido morro. Pedimos a atenção da polícia para esses antros de feitiçaria.

A leitura dos jornais das primeiras décadas do início do século XX revela o mesmo processo observado por Negrão (1996a) em São Paulo: a tentativa das religiões afro-brasileiras se organizarem como centros espíritas. Interessante observar que, durante os anos vinte, os jornais continuam usando a denominação canjerê, e a denominação macumba, comum por esta época no Rio de Janeiro e em São Paulo, só aparecerá na década de trinta, como mostra a notícia da primeira página do Diário Mercantil de 24/07/1935:

A Feitiçaria em Juiz de Fora

A polícia de vez em quando surprende grupos de macumbeiros que, pelos bairros da cidade, exercem a feitiçaria sem o menor respeito às famílias vizinhas, com um barulho infernal. Não obstante a repressão das autoridades, os feiticeiros agem desassombadamente, registrando-se, diariamente, factos que attestam o elevado número de macumbeiros que infestam Juiz de Fora. Ainda ontem no interior da fábrica Mascarenhas, junto ao batedor de algodão em que trabalha o operário José Constantino, foi encontrado por este senhor, um embrulho contendo carvão, fumo, capim e alho queimado. Deve tratar-se de algum desafeto daquelle operário que acredita no poder do “feitiço”. Como se vê, até dentro das fábricas a macumba campeia.

A macumba campeava também nas reuniões e nos centros dos industriais e empresários da Manchester Mineira. Hipótese revelada nas entrevistas com umbandistas brancos, membros de tradicionais famílias de classe média e alta que citaram tias e demais parentes “desenvolvidos” pela médium Mindoca, reuniões espíritas familiares em que pretos-velhos realizavam “prodígios” e o empenho de uma elite econômica e cultural, nas décadas de trinta e quarenta, na criação de centros como Amor aos Desencarnados e o Centro Espírita Venâncio Café. Como observa Sampaio (2007), a importação de um modelo de vida europeu

levou ao combate da herança africana tomada como sinônimo de primitivo. Desse modo instalava-se um conflito entre o modelo de país desejado pelas elites e a realidade que o negava, pois entre os segmentos

médios e elevados da sociedade encontravam representantes da cultura e religiosidade africana (SAMPAIO, 2007, p.32).

Apesar da forte repressão aos feiticeiros e macumbeiros,² as crenças e práticas religiosas negras, populares, continuaram a proliferar pela Manchester Mineira, mesmo que escondidas³ ou travestidas de centros espíritas, durante as décadas de quarenta e cinquenta. A imprensa local, neste período, continua divulgando uma imagem negativa, noticiando prisões de macumbeiros, charlatões, brigas e desordens em terreiros de macumbas. Na década seguinte, mesmo os terreiros sendo identificados como umbandistas,⁴ esta religião é pouco mencionada e quando se torna notícia está relacionada com ocorrências policiais: “Policia acabou com a macumba perto do aeroporto da Serrinha” (Diário da Tarde, 16/10/1966).

Sob o título “O povo tem muita fé e muitas igrejas em Juiz de Fora”, no dia 13 de novembro de 1969, o *Diário da Tarde* afirma que a religião com maior número de adeptos na cidade, depois do catolicismo, é o espiritismo, com 60.000 membros em uma população de 300.000 habitantes. A matéria ressalta que a “umbanda e a quimbanda não são da seita espírita”. Como a identidade espírita é autoatribuída por umbandistas é de se supor que, ao contrário da ressalva do jornal, entre estes sessenta mil espíritas se encontravam umbandistas. No dia 06 de dezembro deste mesmo ano, a manchete deste jornal, ilustrada com imagens de pretos-velhos, afirma:

Em Juiz de Fora existem quase uma dezena de casas especializadas em venda de produtos de umbanda. Elas são frequentadas por pessoas humildes, em sua maioria negros ou descendentes de africanos, e também por gente do interior.

Nos anos seguintes, paralelo a um tom pejorativo mantido até os dias atuais, passa a haver um interesse maior em entender o movimento umbandista: “Umbanda, o fenômeno inexplicável” é a manchete do *Diário da Tarde* do dia 25 de maio de 1972, sendo que em janeiro

² Sobre a repressão aos terreiros em Juiz de Fora consultar Dias (2006), Sampaio (2007) e para o Brasil, MAGGIE (1992) entre outros.

³ Eliminavam os atabaques e faziam a “umbanda batida na palma da mão” ou, como me contou uma senhora, mandavam as crianças brincar de roda cantando com muita algazarra ou ligavam o rádio muito alto.

⁴ Não estou afirmando que será apenas nos anos sessenta que se dará esta identificação na imprensa local. Não consegui, porém, identificar o momento certo em que tal ocorreu.

deste ano, este mesmo jornal, havia ostentado a seguinte manchete: “Conheça um pouco da umbanda, não importa qual seja o seu credo” acompanhada de uma longa matéria em que explica as entidades, linhas, ervas, banhos e orixás.

Será, ainda, através dos vários jornais pesquisados, que se constata o interesse do poder local, prefeitura e universidade pela umbanda. O Departamento Autônomo de Turismo da Prefeitura de Juiz de Fora realizou, no dia 04 de junho de 1973, o Primeiro Festival Afro-Brasileiro de Juiz de Fora, apresentado pelo deputado Atila Nunes Filho. Evento organizado e coordenado por uma firma da Guanabara, de propriedade deste deputado. Amplamente divulgado na imprensa local, com oitenta figurantes e duas horas de apresentação, o espetáculo foi apresentado no principal clube da cidade - Esporte Clube Juiz de Fora – sendo assistido por autoridades civis e militares, professores e um grande público (Diário da Tarde, 04/06/1973, p.7).

O Centro de Estudos Sociológicos realizou em 1975 e 1977 semanas de estudos afro-brasileiros no auditório do Fórum da Cultura da Universidade Federal de Juiz de Fora - UFJF, com a participação de palestrantes, sociólogos e antropólogos, do Rio de Janeiro e de São Paulo, entre eles o professor Raul Lody. Paralelamente à semana eram realizados cursos de candomblé (Diário da Tarde, 01/08/1975, p.1).

Através dos jornais não é possível afirmar se os representantes da intelectualidade juizforana consideravam a umbanda como uma legítima manifestação religiosa, como manifestação folclórica ou simplesmente um evento cultural exótico com possibilidades de exploração turística. Questões que permeavam esta religião em sua luta por legitimar-se como opção religiosa. Independente destes objetivos e avaliações é importante registrar o crescimento e a visibilidade que a umbanda alcança nos anos setenta. Nesta década os jornais chamam atenção para a sua penetração em todos os níveis sociais:

Feitiçaria tumultua trânsito:

Pode parecer incrível, mas os despachos de macumba em Juiz de Fora estão chegando ao ponto de provocar acidentes no trânsito. Até a Avenida Rio Branco com seus prédios sofisticados e quatro pistas de rolamento é ponto de despacho nas madrugadas frias das sextas-feiras, em suas “encruzilhadas” mais propícias. Embora o fato possa parecer natural, alguns estudiosos são de opinião que isso representa a gradativa insinuação de práticas consideradas popularescas ao meio social mais esclarecido. (Diário da Tarde, 26/07/1973, p. 3)

Em setembro de 1973, este mesmo jornal apresenta uma matéria de duas páginas com fotos de pretos-velhos, atabaques, quartinhas⁵ e ervas ocupando toda a extensão da primeira página:

Umbanda. Realidade. Crença. Superstição ou Realidade. No Brasil existem, atualmente, 500 mil “terreiros”. Em Juiz de Fora 786 e em Brasília (com apenas 13 de inauguração) já funcionam, normalmente, mais de 2000 “centros” de umbanda. Em São Paulo, o Governo apoiou a festa de São Jorge (ou Ogum) que, agora, se realiza oficialmente no Ibirapuera.

E nas páginas internas do jornal, além de dados sobre o crescimento da umbanda – “Belo Horizonte tem mais de mil terreiros registrados e calcula-se que igual quantidade sem registro” – a matéria traz explicações sobre os orixás, comenta o atendimento de uma pombagira em uma loja no centro comercial e apresenta dados sobre a expansão da umbanda na cidade:

Há pouco tempo, apenas existiam na cidade alguns centros e terreiros. Hoje, com um mercado ampliado (diversas casas especializadas foram instaladas no centro) a umbanda se expande pela cidade e já faz parte dos hábitos e crenças do juizforano. Os velhos locais onde os rituais eram realizados improvisadamente foram transformados em modernos e funcionais terreiros (...). No ano passado existiam apenas 3 e hoje são 8. Também cresce o número de “terreiros” em Juiz de Fora e, atualmente, existem 486 registrados oficialmente, mas – segundo informações de elementos ligados ao espiritismo – há outros 300 sem qualquer registro. Estes são os chamados “terreiros de fundo de casa”, isto é, “alguém que recebe santo e dá consulta esporadicamente.” Se isto for verdade, em Juiz de Fora existem nada menos que 786 “centros” de umbanda (oficiais e clandestinos). (*Diário da Tarde* de 20/09/1973)

Difícil precisar o número de terreiros e de adeptos. O próprio articulista duvida da sua fonte e outras fontes possibilitam indagar sobre o exagero dos números citados. No livro *Folclore no Setor Religião em Juiz de Fora*, Bastos (1976) afirma que era grande o número de terreiros organizados. “Ao todo contam-se mais de duzentos, dos quais oitenta e seis (86) devidamente registrados em cartório, conforme a lei. Situam-se no centro urbano e nos altos dos morros” (p.36). Anos depois, em 1989, no jornal *Tribuna da Tarde* de 13 de agosto, Hélio Zanini,

⁵ As quartinhas são louças brancas em que se depositam as oferendas para os orixás.

presidente da Federação Espírita Umbandista de Juiz de Fora, fala em cerca de 600 terreiros na cidade.

A diversidade de práticas e orientações que caracterizam o movimento umbandista foi observada em Juiz de Fora por Bastos (1976, p.36): “cada um, no dizer de entendidos, ‘toca a seu jeito’. Cada terreiro tem a sua própria norma. O terreiro do Pai Tobias, o de Santo Antônio, a tenda de São Jorge, etc., estes e todos os demais possuem o seu próprio regulamento ou regimento”.

Segundo Matos (1973) os terreiros realizavam sessões nas segundas, quartas e sextas-feiras, atendendo em média, por sessão, cerca de sessenta frequentadores. Do total de pais-de-santo que entrevistou cerca de 50% usavam pólvora e 30% tocavam atabaques em suas giras. Havia assim “uma unidade na diversidade” (BIRMAN, 1985, p.28) que permitia identificar a todos como participantes do movimento umbandista brasileiro.

Desde o início do século observa-se uma relação entre os campos “espírita” de Juiz de Fora e do Rio de Janeiro⁶, porém o movimento federativo só marcará presença em Juiz de Fora na década de 70 quando Hélio Zanini criou a Federação Espírita Umbandista. Através de reuniões na Câmara e em outros espaços públicos e de uma visitação constante aos terreiros, Zanini conseguiu mobilizar os umbandistas e proporcionar à umbanda uma respeitabilidade e uma visibilidade maior em Juiz de Fora.

Em 1989 sob o título “A fé, cada vez mais dividida”, o *Diário da Tarde* realiza três grandes reportagens sobre a diversidade religiosa na cidade e entrevista o arcebispo, o presidente da Aliança Municipal Espírita – AME, Hélio Zanini e dois pais-de-santo. Nesta matéria, Hélio Zanini afirma que apesar de haver um crescimento no número de terreiros – segundo ele eram 600 (seiscentos) – percebia-se uma tendência à celebração dentro da própria família. A reportagem menciona ainda os terreiros “traçados,” isto é, terreiros que são de umbanda e de candomblé.

Até o final da década de setenta não se via em Juiz de Fora sessões ou rituais públicos de candomblé. A entrada do candomblé na cidade tem como marco os primeiros anos da década de oitenta (TAVARES; FLORIANO, 2003), quando umbandistas começaram a fazer a cabeça no

⁶ No início do século passado Xisto, um repórter, interpreta a presença das “crenças fetichistas” em Juiz de Fora como influência do Rio de Janeiro (Jornal do Commercio, 15/02/1906) e, na década de quarenta, várias notas registram a presença de caravanas espíritas do Rio de Janeiro na cidade. (Ver, entre outras, *Diário Mercantil* de 11/03/1941)

candomblé e introduziram práticas candomblecistas nos seus rituais. Foi a chegada do “umbandomblé” como são pejorativamente chamados os terreiros *traçados*.

No final do século XX a maioria dos terreiros fundados nas décadas de quarenta, cinquenta e sessenta havia sido fechada.

O desenvolvimento das religiões afro-brasileiras em Juiz de Fora apresentou um ritmo semelhante ao de São Paulo segundo a periodização estabelecida por Negrão (1996a): do período que vai do Império até 1952, com a redemocratização do país, este autor estabelece as fases nas quais se dão o encontro de crenças e práticas africanas de origem banto com práticas europeias e indígenas dando origem a uma nova religião que resiste heroicamente à repressão do Estado.

Considera o período de 1953 a 1970 como o da institucionalização e do movimento federativo. Na década de sessenta proliferaram as federações que conquistaram o apoio dos governos militares e de políticos sensíveis ao seu discurso racionalizador, o que garantiu à umbanda uma maior aceitação não só por parte do governo como da opinião pública. Os anos setenta vão assistir ao seu apogeu. Ao final desta década “parecia a umbanda estar, portanto, a um passo da ansiada legitimidade: decididamente apoiada pelo Estado, tolerada pela Igreja, divulgada pela imprensa” (NEGRÃO, 1996a, p. 160).

Os anos oitenta vão presenciar o refluxo da umbanda em São Paulo. Negrão (1996a, p. 160) considera que o mesmo decorre da democracia que desmantelou o esquema de sustentação oficial montado pelas federações e, no campo religioso, o *boom* do umbandomblé na década de setenta e o crescimento das seitas pentecostais sufocaram o movimento umbandista.

Apesar da pouca disponibilidade de dados, pode-se concluir que o movimento umbandista de Juiz de Fora passou pelas mesmas fases, com algumas diferenças quanto a datas, como, por exemplo, o tardio movimento federativo nos anos 70 e o *boom* do umbandomblé, que aqui só ocorrerá no final da década de noventa.

2.2 O Campo religioso brasileiro e suas interpretações

Campo religioso, conceito cunhado por Bourdieu (1974) na sua concepção clássica, compreende as relações dos especialistas do sagrado entre si e com os leigos, dentro de uma mesma tradição religiosa ou entre uma religião dominante e uma religião dominada. No Brasil, este conceito ultrapassa essa concepção “por incidir no jogo de diferentes instituições religiosas dentro do contexto religioso plural, característico das sociedades modernas” (NEGRÃO, 1997, p.66).

Utilizo o conceito de campo englobando as instituições, os grupos e os indivíduos que estão constantemente interagindo e criando uma dinâmica própria, uma vez que “um campo religioso constrói-se e reconstrói-se constantemente nas reações entremeadas das instituições, dos grupos, quase-grupos e indivíduos, diante do jorro dos acontecimentos” (SANCHIS, 1995, p.81).

Outro conceito utilizado para compreender o pluralismo religioso das sociedades modernas é o de mercado religioso elaborado por Berger (1985). Para este autor, o pluralismo que se instaura em decorrência do fim do monopólio religioso, inaugura uma situação de mercado em que as diferentes alternativas religiosas, seitas, movimentos religiosos, igrejas tradicionais disputam a preferência dos consumidores que são livres para aderir e para mudar de opção.

Alguns autores consideram que a constituição de um mercado religioso é um fenômeno bastante recente no Brasil (BRANDÃO, 1988; MARIZ; MACHADO, 1998). Enquanto o pentecostalismo, o kardecismo e demais religiões étnicas permaneceram como religiões de minorias não ameaçavam a hegemonia da igreja católica e nem o tradicional sincretismo religioso afro-católico. O modelo do mercado só será possível com o crescimento do pentecostalismo, principalmente com o neopentecostalismo, que exigindo exclusividade na adesão e rejeitando o sincretismo “inaugura um estilo missionário agressivo de forte competição religiosa, especialmente em relação ao espiritismo brasileiro” (MARIZ; MACHADO, 1998, p.25).

Até 1930, a religião no Brasil não é objeto de investigação sociológica e desta data até o início dos anos sessenta, a produção da Sociologia e da Antropologia refere-se exclusivamente a segmentos religiosos, protestantes, afro-brasileiros e catolicismo popular. O estudo pioneiro que oferece uma visão do campo religioso brasileiro é o livro *Católicos, Protestantes, Espíritas*, publicado pela Editora Vozes em 1973. Fruto de seminários realizados no Centro Brasileiro de

Análise e Planejamento - CEBRAP sob a coordenação do professor Cândido Procópio F. de Camargo, esta obra busca explicações dentro e fora do campo religioso para entender cada um destes grupos confessionais como uma “alternativa ideológica competitiva” e traçar um panorama geral do campo no final da década de 60.

As variáveis sociológicas utilizadas, desenvolvimento tecnológico e urbanização, possibilitaram estabelecer uma dicotomia entre rural e urbano. As áreas mais distantes dos centros urbanos “conservam uma visão sacral do mundo cujos valores, normas de conduta e formas de conhecimento acham-se influenciadas de modo profundo pela religião” (CAMARGO, 1973, p.9). Nas áreas urbanas e industriais ao mesmo tempo em que a secularização é crescente é também muito rápida a conversão às “religiões de massa, densamente sacrais,” as grandes religiões sofrem profundas transformações e redefinem as suas estratégias.

Estas análises são baseadas em estudos de caráter sociográfico e estatístico realizado pelo Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais - CERIS e pelos Censos Demográficos do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE de 1940, 1950 e 1960. Estes dados mostram que os católicos representam 95,2% da população em 1940 e passam para 93,7% em 1950.

As explicações para o crescimento dos pentecostais e da umbanda são encontradas principalmente nas suas funções de integração dos imigrantes rurais nos grandes centros urbanos. Estas religiões não só retiram as classes populares da “anomia” como preenchem “funções terapêuticas”.

Vinte e cinco anos depois da publicação desta obra, no artigo “Mudanças Recentes no Campo Religioso Brasileiro”, Mariz e Machado (1998) afirmam que duas tendências aparentemente contraditórias, duas formas diferentes de resposta à globalização, marcam atualmente o campo religioso brasileiro. Por um lado, um movimento de fortalecimento das instituições que se reflete na busca por maior visibilidade pública e no trabalho de demarcação das fronteiras institucionais. Caracteriza este movimento o uso intensivo da mídia, o empenho por maior poder político e uma teologia da guerra espiritual que, demonizando as religiões afro-brasileiras e condenando o tradicional sincretismo, exige uma adesão religiosa com exclusividade.

Por outro lado, ocorre uma desvinculação das instituições religiosas e um abandono das identidades tradicionais, sem, contudo, deixar-se de ser religioso.

Sanchis (1997b) também fala de dois movimentos simultâneos no campo religioso brasileiro. Um movimento de distinção, multiplicação e rupturas e outro de relativa homogeneização. A diversificação não é percebida apenas entre os diversos universos simbólicos. No interior de cada universo, grupos distintos e diferentes movimentos instauram um processo de crescente fragmentação das identidades religiosas tradicionais. Como afirma PRANDI (1997, p.67), a religião no planeta global está tão diversificada como tudo o mais. “Não há mais uma única grande fonte de transcendência capaz de dar sentido à vida e à sociedade como um todo”.

Quanto à relativa homogeneização, perpassando as diversas religiões, existe um clima espiritualista comum que permite seus adeptos manter uma relação constante com o “mundo dos espíritos”. A intercomunicação deste clima espiritualista entre os diferentes sistemas simbólicos permite reinterpretções e inversões valorativas que vão qualificar as relações no campo e permitir que se transite entre os diferentes universos simbólicos.

Se essa dimensão era, tradicionalmente, habitada por seres, por entidades as mais diversas, o discurso pós-moderno introduz nela uma nova categoria: a energia. “Substrato a um só tempo material e espiritual da vida” (SOARES, 1989, p.129), tem a capacidade de metamorfosear-se e circular livremente, sem parar, possibilitando várias inversões e justificavas para o trânsito religioso.

Além da crença na energia e do clima espiritualista que homogeneizam o campo, existe um “mínimo denominador comum” capaz de ser identificado pelo homem religioso nas diferentes religiões (NEGRÃO, 1997, p.70), o que também torna possível o duplo pertencimento, as conversões e o trânsito de uma religião para a outra (BIRMAN, 1996; FLORIANO, 1974). Duas crenças parecem ser fundamentais: a de que a religião protege contra os males do mundo e a de que a “religião cura o corpo e longinquamente purifica ou salva a alma do fiel. Cura das aflições, da perda parcial ou plena de sentido” (BRANDÃO, 1994, p.27). Existe assim,

um amplo universo de símbolos onde se combinam os princípios de identidade do sagrado comuns às grandes vertentes religiosas ocidentais, com componentes cotidianos da cultura popular brasileira. Todos os deuses e demônios e todas as modalidades de relações entre eles e os homens parece coexistir no interior de uma grande matriz simbólica de uso comum, sobre a qual cada grupo religioso faz seu próprio recorte e combina seu repertório de crenças, de tal maneira que, para repetir Weber e Freud, muitas vezes os deuses de uns são os demônios dos outros (BRANDÃO, 1978, p.77).

A tendência à desinstitucionalização religiosa pode ser observada quando se constata que parte da população abandona as identidades tradicionais, sem necessariamente deixar de ser religioso e não atribui “mais autoridade a nenhuma instituição para limitar ou definir o conteúdo de suas crenças” (MARIZ; MACHADO, 1998, p.27). As instituições deixam de ser responsáveis pelas opções de sentido e o trabalho de salvação, de purificação, fica a cargo do “sujeito da fé” (BRANDÃO, 1994, p.35), que, em uma atitude radicalmente individualista, escolhe os elementos que correspondem às suas necessidades, reforçando o pluralismo religioso e enfraquecendo as instituições. Cada vez mais, é no indivíduo que se dá a privatização do sagrado, perfeitamente compreensiva e adequada ao contexto de uma modernidade que se caracteriza pela centralidade, absolutização do indivíduo, exacerbação do seu caráter reflexivo⁷ e uma liberdade e autonomia tão radicais que os analistas se perguntam se “o campo religioso brasileiro será ainda o campo das religiões?” (SANCHIS, 1995).

O intenso trânsito que os “sujeitos de fé” realizam entre as diferentes instituições e movimentos suscita a indagação acerca do seu significado. Busca satisfazer um desejo ilimitado de consumo, característica da atual sociedade moderna, ou é uma busca do sagrado?

O livro *Minas das Devoções*; diversidade religiosa em Juiz de Fora (2003) revela como as características apontadas se fazem presentes no campo religioso local. Da década de quarenta aos anos setenta, o protestantismo histórico e o pentecostalismo não ameaçavam a hegemonia da igreja católica e nem da umbanda, situada para a grande maioria dos seus adeptos, graças ao sincretismo, como complementar ao catolicismo. Atualmente a umbanda, demonizada publicamente pelos neopentecostais sofre a concorrência do candomblé, transformado em religião universal, isto é, aberta à participação de todos, dos novos movimentos religiosos orientais tais como a Igreja Messiânica e a Sheicho-no-ie e de uma rede de terapêuticas alternativas *new age* com inúmeros grupos atuantes na cidade. Desta forma, perde adeptos para as diversas denominações do pentecostalismo nas camadas mais pobres da população e compete com os novos grupos pelos clientes das classes mais abastadas.

⁷ Característica definidora de toda ação humana, a reflexividade da vida social moderna consiste no fato de que as práticas sociais são constantemente examinadas e reformadas à luz de novas informações. Somente na era da modernidade a revisão das convenções é radicalizada para se aplicar a todos os aspectos da vida humana. (Cf. GIDDENS, 1991, p.45-6).

Porém, não é apenas a concorrência das outras religiões que afeta a umbanda e o candomblé. Caracterizadas por uma fraca institucionalização, vividas em comunidades pequenas, autônomas, centrando na figura dos chefes de terreiros todo o poder e autoridade, foram duramente atingidas pelo processo de desinstitucionalização realizado pelos novos sujeitos religiosos.

2.2.1 O campo local: continuidades e discontinuidades

Tendo em vista as dificuldades para se conseguir dados quantitativos e realizar uma pesquisa qualitativa em um município de porte médio como Juiz de Fora, limitei geograficamente uma área do município para levantar *in loco* estes dados e realizar uma imersão no universo afro-brasileiro. Primeiramente, no final de 2005, realizei o levantamento quantitativo do número de templos na região, número de adeptos por denominações religiosas e entrevistei líderes das igrejas evangélicas e da igreja católica. No período de 2006 a 2008 me dediquei à pesquisa qualitativa, levantando a história local, entrevistando pais-e-mães-de-santo, moradores do local, assistindo as giras e participando das festas e demais atividades a que se dedicavam.

A área estudada abriga cerca de 8% da população do município,⁸ abarca cinco bairros considerados como pertencentes à periferia próxima ao centro comercial e administrativo da cidade. Com relação aos padrões socioeconômicos está dividida em dois conjuntos. Em um, a população apresenta melhores índices de renda e educação. No outro, a população de baixa renda é amplamente majoritária tendo 68,5% dos chefes de família um rendimento mensal de até dois salários mínimos. Em toda a região, é estimada em 5% a população carente e foram detectadas áreas de ocupação irregular.

Apesar de sua proximidade com o centro do município, apresenta uma imagem urbana altamente degradada. Sua atividade econômica não tem representatividade, mas qualificada como região comercial, seu comércio está concentrado em duas vias principais caracterizadas como corredores que unem outros bairros ao centro administrativo e comercial.

⁸ A população total do município está calculada em cerca de 500.000 habitantes.

Até o final da década de trinta esta região era uma próspera propriedade rural que explorava a agropecuária. O constante crescimento urbano exigia novas áreas e aos poucos as terras planas da fazenda foram cedendo espaço para um bairro cujo primeiro loteamento ocorre na década de quarenta. Durante esta década sua população não atingia dois mil habitantes e figurava entre as mais pobres de Juiz de Fora. Eram trabalhadores da construção civil, empregadas domésticas, lavadeiras, metalúrgicos e operários das indústrias têxteis instaladas nos bairros vizinhos. Em sua grande maioria eram procedentes da zona rural e de cidades vizinhas localizadas na Zona da Mata.

A partir da década de cinquenta a região sofreu um crescimento acelerado, passando suas encostas a serem habitadas de forma desordenada e novas áreas sendo urbanizadas.

Em 1949 foi construída a primeira capela, em um terreno doado pelo proprietário da fazenda e, segundo a mais antiga mãe-de-santo da região, neste mesmo ano, ela registrou o Centro Espírita Santa Bárbara, o primeiro terreiro do novo bairro, que funcionava ao lado da capela.

Em 1955 padres redentoristas que realizavam missões na paróquia deixaram como lembrança o Cruzeiro, símbolo do cristianismo, colocado no morro atrás da capela. Antigos moradores relatam sua inauguração como um acontecimento de suma importância, uma grande festa que contou com o empenho e colaboração de todos.

Em 1969 foi construída a Igreja Matriz, a casa paroquial e mais duas capelas e em 1976 a primeira capela foi transformada em um santuário.

Em 1954 começou a funcionar a primeira congregação da Assembleia de Deus no bairro, em 1955 a primeira igreja metodista e em 1957 o primeiro centro espírita kardecista.⁹

Inúmeros terreiros de umbanda abriram e fecharam suas portas na região, a partir dos anos cinquenta até os anos oitenta.

Juiz de Fora possui um campo religioso bastante representativo da realidade brasileira. Pode-se dizer que na cidade encontra-se condensando um microcosmo, um laboratório do panorama religioso do país (CAMURÇA; TAVARES, 2003). Segundo os dados do IBGE, em Juiz de Fora, os católicos passaram de 82,2% da população em 1991 para 77,8 em 2000; os

⁹ Para a história da implantação do pentecostalismo em Juiz de Fora ver FLORIANO (1974) e sobre o kardecismo ver Camurça (1998).

evangélicos de 6,50% para 15,7%, os espíritas de 6,22% para 4,55% e os umbandistas de 0,76% para 0,33%.

A região demarcada, por sua vez, também pode ser considerada como uma amostra representativa das mudanças e da diversidade religiosa que vem ocorrendo na cidade e no país de um modo geral. A tabela 1 mostra a diversificação e a evolução no número de templos da região.

RELIGIÃO	ANO			
	1980	1990	2000	2005
CATÓLICA	02	02	04	05
CANDOMBLÉ	-	01	01	03
KARDECISMO	02	02	03	02
PENTECOSTAL	03	06	13	22
PROTESTANTE	02	03	04	05
OUTROS EVANGÉLICOS	-	01	02	02
UMBANDA	12	09	08	07
TOTAL	21	24	35	46

Fonte: PESQUISA DE CAMPO

Faz-se necessário esclarecer as dificuldades para a obtenção dos dados referentes às igrejas pentecostais e às religiões afro-brasileiras. Como as várias denominações pentecostais são independentes, não existe nenhum órgão administrativo que registre sua criação e/ou o fechamento. Além disso, abrem e fecham ou se transferem de local com muita rapidez, o que torna impossível registrar com fidelidade seu desenvolvimento no bairro.¹⁰ Entre as que se encontravam instaladas há anos, a dificuldade de informação se prende a grande rotatividade dos pastores aliada a ausência de registros. Quando existem são arquivados nas sedes centrais e são de difícil acesso.

Durante muitos anos as religiões afro-brasileiras foram obrigadas a se registrar em cartórios e filiar-se na Federação Espírita Umbandista de Juiz de Fora. A Federação encerrou suas

¹⁰ Durante a pesquisa duas igrejas surgiram e desapareceram sem que tivéssemos oportunidade de entrevistá-las e, após termos encerrado o trabalho de campo, mais duas igrejas pentecostais e um candomblé se instalaram no bairro.

atividades na década de oitenta e como o acesso aos seus arquivos e aos do Cartório de Registro de Pessoa Jurídica foi negado, para reconstruir a história local das religiões afro-brasileiras a fonte oral é a única disponível. Apesar de moradores e antigos umbandistas terem se lembrado de vários pais e mães-de-santo não foi possível estabelecer o período exato em que atuaram e nem o número exato de terreiros que existiram.

A tabela 1 registra apenas a presença dos templos que, através das entrevistas, foi possível definir a data em que foram fundados e, quando foi o caso, fecharam ou mudaram de endereço. Desta forma, entre as décadas selecionadas, existiram templos pentecostais e afro-brasileiros os quais não foi possível registrar.

O número de templos não corresponde ao número de religiões. Templo se refere aqui à edificação, ao espaço físico que a denominação religiosa ocupa. A religião católica conta, atualmente, com cinco templos, isto é, com cinco igrejas, o candomblé com três terreiros ou três templos, a umbanda com sete e o espiritismo kardecista com dois.

Analisando os dados, verifica-se que de 1980 para 1990 o número de templos católicos e kardecistas permaneceu o mesmo, dobra o número de templos pentecostais, a umbanda perdeu dois terreiros e surgiu o primeiro candomblé. De 1990 para o ano 2000 ocorreu um aumento de 41% no número de templos e nos últimos cinco anos um acréscimo na ordem de 35%. Pode-se afirmar que em 2005 o número de templos é 130% maior do que o existente no ano de 1980.

A maior diversificação ocorreu nos últimos cinco anos. A igreja católica inaugurou mais um templo representando um aumento de 150% do número de templos católicos, em relação ao ano de 1980. A umbanda e o kardecismo permaneceram estáveis e o candomblé triplicou o número de templos o que permite às religiões afro-brasileiras manter o mesmo número de templos do ano de 1990. O destaque maior ficou para o neopentecostais que praticamente dobraram o número de templos nos últimos cinco anos.

A diversidade de denominações entre os evangélicos é grande. Entre os protestantes históricos encontram-se três denominações diferentes: os batistas, os metodistas e os presbiterianos. Entre os pentecostais encontram-se vinte diferentes denominações, a maioria da terceira onda do movimento pentecostal, isto é, do neopentecostalismo.

Das vinte denominações pentecostais presentes, em 2005, seis nasceram na própria região e duas surgiram em outros bairros de Juiz de Fora no final do século passado. As igrejas que surgem da iniciativa de moradores locais são totalmente independentes de organizações

nacionais e internacionais. As demais se ligam a organizações nacionais e/ou a organismos internacionais. Desta forma a grande maioria das igrejas evangélicas são elos de uma corrente que extrapola o campo local e mostra uma dependência do mesmo a deliberações externas.

Nesta relação para além dos limites geográficos, a abrangência das religiões é maior do que os limites da área pesquisada, 90% das igrejas evangélicas têm como membros moradores de outras regiões. De um total de dois mil setecentos e trinta e um evangélicos registrados, uma média de 30% reside em outras localidades, segundo informações colhidas nas próprias igrejas. Deste total (77,4%) são pentecostais, sendo a Igreja Universal do Reino de Deus - IURD a que declarou possuir maior número de membros, quatrocentos, estando presente na região há quinze anos. Algumas denominações não contam com dez membros. Interessante observar que em termos de abrangência das religiões, a sede central de onze destas denominações possui site na internet, três têm programas na televisão e cinco nas rádios locais.

Depois do Centro Espírita Santa Bárbara, fundado em 1949, vários outros terreiros de umbanda surgiram, mas não foi possível reconstituir esta história apesar dos moradores mais antigos citarem *curimbeiros*,¹¹ benzedores e centros que ainda lembravam. Os mais citados são aqueles que estiveram presentes por mais tempo e os mais famosos. São lembrados ainda os que estão ligados a algum fato marcante da história do bairro, como Dona Marinhinha que por ocasião de uma forte chuva teve seu terreiro destruído. Segundo contam, até a filha de Getúlio Vargas e de Juscelino Kubitschek visitaram centros da região.

Difícil precisar quantos terreiros existiram no período analisado. Os terreiros abrem, fecham ou se transferem para outros bairros. Foi possível registrar a presença de vinte e dois terreiros de umbanda na região no período de 1980 a 2005, contabilizando os que fecharam, mudaram ou ainda se encontram em atividade.

Verificando o que aconteceu com estes vinte e dois terreiros constata-se que: sete continuam funcionando, três mudaram para outro bairro, cinco chefes faleceram e os terreiros foram fechados. Outros dois terreiros fecharam definitivamente e cinco chefes fecharam seus terreiros, mas continuam atendendo em suas residências.

O primeiro candomblé surgiu na segunda metade da década de oitenta quando um babalorixá¹² do Rio de Janeiro se instalou em uma das áreas mais carentes da região e, antes de

¹¹ Curimba é o nome dado pelos antigos umbandistas aos pontos cantados nos terreiros. É um vocábulo de origem quimbundo que significa música. (Cf. LOPES, 2003, p.88)

¹² No candomblé a denominação ialorixá designa a mulher chefe do terreiro e babalorixá o homem. Não são

falecer anos depois, *fez vários filhos e filhas-de-santo*.¹³ Uma delas, médium de uma família pioneira da região, fundou na década de noventa o primeiro candomblé. Por esta época, outro babalorixá, oriundo também do Rio de Janeiro, iniciou suas atividades, mas se transferiu anos depois para outro bairro. Em 2003 foi fundado outro candomblé e, em 2004, um dos candomblecistas mais antigos da cidade, após passar por vários bairros, instalou-se no local.

Dos sete terreiros de umbanda em funcionamento um foi fundado em 1970, um em 1979, dois na década de oitenta, um no final dos anos noventa e dois no período de 2000 a 2005.

A chegada do candomblé equilibrou o número de templos das religiões afro-brasileiras. Porém, este número por si só não revela o seu dinamismo. O culto dos orixás e suas práticas devocionais não ocorrem apenas nos terreiros. Além dos médiuns que benzem ou atendem em suas residências, moradores locais trazem médiuns de fora e reúnem amigos, esporadicamente, para uma sessão mediúnica (Cf. FLORIANO, 2002).

Em Juiz de Fora não se frequenta terreiros de umbanda, de candomblé, e mesmo os centros espíritas, no bairro onde moram. “A formiga corta longe”, dizem. Assim, como observado para as denominações pentecostais e o kardecismo, a área de abrangência dos terreiros ultrapassa a da região. Mesmo os terreiros pequenos, familiares, contam com frequentadores residentes em outras localidades e os terreiros maiores afirmam que 60% a 80% de seus frequentadores são oriundos do centro da cidade, de bairros distantes e de cidades vizinhas.

Porém, diferente das igrejas evangélicas¹⁴ e de outras lideranças religiosas, apenas dois chefes de terreiro não residem na região. De um total de doze religiosos umbandistas e três zeladores de candomblé, quatro estão inseridos no mundo virtual e três têm clientes nos Estados Unidos e na Europa. Ou seja, o acesso às novas tecnologias de comunicação e as viagens ao exterior fazem com que, pelo menos, parte desses religiosos amplie as fronteiras de seus terreiros.

designações muito usadas pelos religiosos local. Zelador é como preferem ser chamados. Alegam que não são pai ou mãe de nenhum orixá, mas pessoas que cuidam, tratam os mesmos. Mãe e pai-de-santo, tradicionalmente designando os chefes de terreiro de umbanda, continua sendo, porém, a expressão mais utilizada para designar os dirigentes das casas tanto de umbanda como de candomblé.

¹³ Fazer filho-de-santo quer dizer iniciar alguém na religião. No candomblé “fazer cabeça” quer dizer “submeter-se a determinados rituais e aprendizados das *coisas do santo*. Preparar ritualmente a cabeça para *receber* os orixás ou as entidades” (CACCIATORE, 1988, p.122). É a feitura do santo, processo ritual em que ao se iniciar um noviço em seu orixá, estabelece-se um vínculo entre ambos, passando o orixá a ser o dono da cabeça do iniciado. Na umbanda apenas os terreiros influenciados pelas práticas africanas, como os que se identificam como omolocô, submetem os iniciados a um processo de feitura de santo.

¹⁴ De um total de 29 pastores, apenas 05 moram na região; atualmente nenhum padre reside na casa paroquial e os dirigentes dos centros kardecistas não são moradores locais.

Além do falecimento de pais e mães-de-santo, os terreiros fecham ou sofrem uma perda significativa no número de frequentadores em decorrência das constantes mudanças de suas sedes de um ponto a outro da região ou da cidade devido ao violento processo de urbanização e/ou por necessidade de espaço para acomodar familiares dos chefes de terreiros.

2.2.2 A urbanização e os terreiros

A dimensão espacial deve ser reconhecida como de extrema importância para a manutenção, conquista, exercício do poder e da regulação dos processos sociais e das relações entre os grupos. Neste sentido o processo de ocupação do espaço empreendido pelas religiões fornece elementos para interpretar as estratégias de conservação, sobrevivência e subversão do campo religioso e fornece pistas para tentar compreender as relações institucionais.

Até os anos sessenta os moradores estavam concentrados em uma área central e em uma ocupação irregular mais distante. Nesta década o transporte urbano coletivo era extremamente precário, circulando apenas nas áreas planas e próximas do centro comercial, as ruas não tinham calçamento, não havia telefones públicos nem rede de esgoto e a distribuição de água não chegava a todas as residências. Com a melhoria do transporte urbano,¹⁵ o calçamento, progressivo, a abertura de novas ruas e a ocupação dos morros, antigas residências foram sendo derrubadas para dar lugar a edifícios de apartamentos e houve uma valorização das áreas planas e próximas do centro, o que tornou o preço dos imóveis inacessível para as populações mais carentes.

Por outro lado sofrendo os efeitos das mudanças econômicas no país, Juiz de Fora viu suas fábricas serem progressivamente fechadas e sua economia se transformar de industrial a prestadora de serviços, nas últimas décadas do século passado. Estas e outras transformações socioeconômicas afetaram sobremaneira à população mais carente e fizeram com que os terreiros antigos de umbanda, localizados nas áreas privilegiadas, tivessem de se deslocar para pontos

¹⁵ Hoje, dirigindo-se diretamente só para a região estudada, são dez linhas de ônibus. Passando por suas vias principais existem mais dezessete.

menos nobres em termos urbanísticos e os novos terreiros que foram surgindo se instalassem nos morros e nas áreas mais distantes, algumas consideradas perigosas pela polícia militar e pela população.

Este deslocamento para a periferia distante é um fenômeno que aconteceu na cidade como um todo. Mesmo aqueles terreiros que eram localizados nos bairros mais afastados do centro comercial foram sendo expulsos na medida em que os condomínios fechados eram construídos ao redor da cidade. Na região hoje conhecida como Cidade Alta, onde se localizam vários condomínios, situavam-se inúmeros terreiros.

Pesquisadores do inventário das tradições afro-brasileiras em Belo Horizonte constataram processo semelhante na capital mineira. Processo para o qual Muniz Sodré já havia chamado atenção com relação ao Rio de Janeiro, no início do século passado “quando de sua expansão para os subúrbios sobrou para os negros, com seus terreiros, a periferia insalubre e os morros onde eram péssimas as condições de vida” (SODRÉ, 1988, p.40-43).

Observando a ocupação do espaço pelas religiões fica evidente uma conexão entre a dinâmica espacial e a dinâmica religiosa, com as transformações do espaço urbano contribuindo para a reconfiguração do campo religioso e este, por sua vez, contribuindo para a mudança da paisagem local.

Comparando a movimentação realizada pelos terreiros e pelas igrejas evangélicas, percebe-se que realizaram um movimento inverso: enquanto os terreiros se encaminharam para as áreas mais distantes e para os morros, as igrejas pentecostais surgem nas áreas mais pobres e distantes e, realizando um movimento contrário, se deslocam para os espaços de maior visibilidade.

A urbanização não desenraizou apenas os terreiros. Outros espaços utilizados pelos umbandistas desapareceram. A antiga pedreira, local de oferenda para Xangô, totalmente explorada, está rodeada de moradores; as reservas de matas deram lugar a supermercados e a ruas e as encruzilhadas tornaram-se extremamente movimentadas e iluminadas. O Cruzeiro, durante décadas frequentado por umbandistas que depositavam velas e *trabalhos*¹⁶ aos seus pés, hoje não é mais visível. A área ao seu redor foi cercada e a vegetação tomou conta do local, encobrindo-o.

¹⁶ Trabalho: termo usado principalmente na umbanda. Ato mágico-ritual realizado com a finalidade de obter algum a graça. Pode ser efetuado por meios espirituais como preces e cantos ou materiais usando diversos elementos como velas, bebidas, cigarros etc.

Não foi apenas a urbanização que mudou a paisagem local; as transformações no campo religioso também contribuíram. Logo na chegada ao bairro, bem na linha divisória, havia de um lado um templo católico e do outro um terreiro de umbanda. Hoje, vizinho aos dois, localizada na frente do terreiro, encobrimo-o, há uma Assembleia de Deus. É paradigmático o que ocorreu neste espaço. De um lado, nos limites de uma região privilegiada social e economicamente, um símbolo católico fundado há oitenta anos, do outro lado, mas não tão visível, um terreiro umbandista. Durante sessenta anos permaneceram como os únicos símbolos da religiosidade local e no início deste século passaram a dividir este espaço com uma Assembleia de Deus.

Outros símbolos passaram a fazer parte da paisagem. Algumas residências e empresas desenham em suas fachadas terços, bíblias ou pintam frases, salmos ou provérbios: “O Acaso Não Existe. Leia Kardec”; “Eis o Cordeiro de Deus”. Os letreiros luminosos das igrejas pontilham a paisagem com luzes e cores. Faixas, colocadas em pontos estratégicos, convocando para eventos religiosos disputam a atenção dos transeuntes.

Além das faixas, impressos são distribuídos pessoalmente e colocados nas caixas de correio ou simplesmente jogados nos quintais. Outra modificação foi com relação aos sons. Durante décadas os únicos sons religiosos ecoando na área eram os atabaques dos terreiros, os sinos da igreja católica, a Ave-Maria e os anúncios de falecimento e missa de sétimo dia, transmitidos por um alto-falante localizado em um morro no centro do bairro. Hoje, as igrejas neopentecostais irradiam suas músicas e pregações para a vizinhança e algumas, poucas na verdade, utilizando-se de potentes caixas de som tentam alcançar a maior distância possível.

É assim que os pentecostais e neopentecostais estrategicamente se empenham na região para conseguir maior visibilidade. Na contramão desta tendência, os afro-brasileiros são difíceis de serem localizados porque seus terreiros, com raríssimas exceções, não são identificados facilmente. Sem placas ou letreiros, em sua maioria se localizam nos fundos ou ao lado das residências. Dos dez terreiros da região, cinco estão localizados junto às residências de seus responsáveis, dois têm sede própria, independente, construídas ou adaptadas para a finalidade religiosa e três alugam um espaço. Um dos locais alugados era a sede de um dos mais antigos terreiros de umbanda do município, desativado na década de setenta.

A relação entre a posse da terra e a continuidade das atividades é evidenciada ao se constatar que os terreiros construídos ou adaptados para esta finalidade funcionam no mesmo local desde a década de oitenta e possuem o maior número de membros e frequentadores.

A posse de um lote não garantiu, porém, a sobrevivência de alguns terreiros. Pais e mães-de-santo, com o encarecimento dos aluguéis, construíram suas moradias no mesmo lote onde haviam construído seus terreiros e, com o passar do tempo, a área destinada às atividades religiosas foi diminuindo, chegando alguns templos a serem fechados. Seus dirigentes alegam necessidades familiares: aumentar a residência quando nascem os filhos ou netos, quando eles casam ou para abrigar parentes necessitados de moradia.

Desta forma, necessidades decorrentes de uma situação econômica e de um valor cultural que agrega os familiares e faz com que os “puxadinhos” sejam uma prática comum nas periferias dos centros urbanos, contribuem para o fechamento dos terreiros. As trajetórias de D. Ana, Sr. João e o Firmino ilustram essa problemática.

Dona Ana era cozinheira de um hotel e na década de quarenta abriu um terreiro de umbanda na principal rua da região ao lado da capelinha, onde realizava três sessões semanais e atendia mais de cinquenta pessoas por dia. Por causa da perseguição policial, “registrou tudo certinho” no dia 29 de novembro de 1949. Como o espaço ficou pequeno, inclusive para abrigar o grande número de médiuns, ela comprou um lote em uma área que não dispunha de infraestrutura urbana e construiu dois cômodos, um para as sessões e outro para sala de espera. Mudou o centro para este local em 1957 e aí começaram seus problemas. Como a área era praticamente desabitada, assaltos e invasões eram constantes e ela tinha de pedir proteção da mesma polícia que a havia perseguido anos antes.

Médiuns e frequentadores foram deixando de vir às sessões, mas, mesmo assim, atendia pessoas do Rio de Janeiro e de toda a Zona da Mata para consultar com a entidade “Pai Xangô”. Na década de sessenta construiu mais um quartinho e mudou-se com o filho. Quando este se casou ela lhe cedeu uma parte do centro. Em 1974 parou de realizar sessões públicas à noite, passando a atender sozinha durante o dia. Na medida em que os netos cresciam, mais um puxadinho era construído e os “santos,” gradativamente, foram perdendo espaço.

Em 2005, idosa e doente recebia a entidade de um preto-velho denominado Pai Xangô cobrando cinco reais, sentada em sua cama tendo ao lado uma mesinha, onde acendia velas em frente às imagens de santos e orixás desgastadas pelo tempo. Dona Ana faleceu em 2008 e seus netos, ao reformar a casa, demoliram seu quartinho.

As dificuldades que Dona Ana teve sucessivamente de enfrentar: perseguição policial, assaltos, brigas e confusões na porta do terreiro, conflitos entre os médiuns, dificuldades de

relacionamento com os filhos-de-santo, aliados ao preconceito da vizinhança que considerava seu terreiro “um antro de bagunça, um *rendez vou*,” fizeram com que fosse “cansando de centro”, parando de realizar sessões públicas e encontrasse uma alternativa “pra cumprir a missão até onde Deus quer”. Passou a “fazer a caridade” de dia, sozinha, contando com o filho e a nora como cambonos¹⁷.

João, de cerca de quarenta anos, é solteiro, estudou até a antiga quarta série do ensino fundamental e em 1985 fundou uma “tenda espírita” ao lado de sua residência, localizada em uma vila em um ponto privilegiado do bairro. Era um terreiro pequeno, familiar, com poucos médiuns, mas realizava três sessões semanais.

Em 1993 a vila foi derrubada para dar lugar a um supermercado e ele teve de se mudar. Anos depois, por não ter condições de pagar o aluguel, foi despejado e foi morar com seu irmão que é membro de uma igreja evangélica. Atualmente reside em uma área muito carente e, sem condições de realizar sessões públicas, continua atendendo individualmente. Em ocasiões especiais retira a mesa da cozinha e consegue espaço para meia dúzia de amigos participarem de sua sessão mediúnica.

Firmino e um grupo de amigos em 1950 construíram um terreiro de umbanda em um local nobre da região. Anos depois compraram um lote em uma área desabitada e construíram um grande barracão. Em 1988, contando com doze médiuns, parou com as sessões públicas e construiu sua residência no local, reservando um quatinho nos fundos, onde cabe apenas um gongá¹⁸, para suas atividades religiosas. Atualmente atende, muito esporadicamente, antigos frequentadores, incorporado com o Caboclo das Sete Encruzilhadas, cobrando cinco reais a ficha.

Firmino afirma ter *desenvolvido*¹⁹ muitos filhos-de-santo que se tornaram chefes de terreiros. Além das dificuldades de relacionamento com os médiuns e da oposição familiar a sua religião, alega que fechou o terreiro porque passou a trabalhar em turnos alternados em uma fábrica.

¹⁷ Cambonos ou cambone: auxiliares dos médiuns e dos pais-de-santo quando incorporados. Servi-lhes as bebidas, acendem os charutos, velas, anotam as receitas e traduzem para os consulentes a linguagem das entidades.

¹⁸ Gongá: termo usado na umbanda. O altar onde ficam as imagens dos santos católicos sincretizados com os orixás, enfeitado com vasos de flores. Também se diz conga. (Cf. CACCIATORE, 1988, p.131)

¹⁹ O processo de iniciação na maioria dos terreiros de umbanda, por influência do kardecismo, é considerado como um período de desenvolvimento da mediunidade, período em que o neófito aprende a controlar a mediunidade e adquire os conhecimentos necessários para o desempenho religioso. Os terreiros cuja influência maior advém do candomblé realizam rituais de iniciação. Ver notas 17 e 18, página 43 desta tese. Consultar processo de iniciação na umbanda e no candomblé: CACCIATORE, 1988.

A mobilização espacial dos terreiros, até conseguirem um local definitivo ou fecharem, é uma consequência do processo de urbanização e das condições econômicas em que vive a maioria dos pais e mães-de-santo. O fechamento dos terreiros envolveu também questões internas à religião como as relações dos dirigentes e médiuns, reveladoras da fraca institucionalização e de um estilo religioso baseado nas relações pessoais.

2.2.3 Os atores religiosos afro-brasileiros

Atuando na região, sete terreiros de umbanda e três de candomblé realizam sessões públicas. Doze outros atores religiosos não realizam sessões públicas, mas atendem individualmente em suas residências. Entre eles encontram-se sete ex-chefes de terreiros.

Em sua quase totalidade os terreiros de umbanda e de candomblé podem ser considerados como grupos familiares. Contam com poucos frequentadores, cerca de trinta a quarenta pessoas por sessão, em sua grande maioria parentes e amigos. As sessões ocorrem uma vez por semana ou, em alguns terreiros, quinzenalmente.

Alguns terreiros cobram uma ficha de dez ou quinze reais “pra ajudar na vela e na luz”, contam com um a três médiuns ou o pai-de-santo trabalha sozinho com a ajuda de um cambono, geralmente um parente próximo ou algum agregado da família. A maioria dos dirigentes está na faixa dos sessenta anos, aposentados como pedreiros, operários, cozinheiras, etc. Casados ou viúvos, nasceram ou vivem há muitos anos na região.

Diferindo deste perfil, encontra-se um terreiro dirigido por uma jovem de 28 anos, com uma equipe de médiuns jovens. Esta mãe-de-santo nascida em lar adventista, com dezoito anos começou a desenvolver-se e, após cinco anos, desentendo-se com o pai-de-santo, saiu junto com outros médiuns e fundou um terreiro, orientada por sua pombagira.

Devido à perseguição de vizinhos, o preço dos aluguéis e outros problemas, mudou-se várias vezes, mas sempre na região. Já teve vinte e três médiuns trabalhando com ela. Hoje são onze, os demais saíram porque ela fez um “bori”²⁰ no candomblé. Pretende “fazer cabeça no

²⁰ O bori é “uma cerimônia ritual do candomblé e terreiros afins, também chamada de “dar de comer à cabeça” Finalidades: fortificar o espírito do crente para suportar repetidas possessões, ou por estar por elas enfraquecido (profilaxia e terapêutica), penitência pela quebra de algum preceito, dar resistência contra

candomblé,” mas sem abandonar a umbanda. Realiza sessões toda segunda-feira, não cobra ficha e não pede nenhuma contribuição. Tem um discurso bem articulado e afinado com o kardecismo, trabalha em uma firma de representação e fez vestibular para psicologia.

Além destes terreiros caracterizados como familiares, um terreiro de umbanda se difere por atender um público maior e mais diversificado. Foi fundado em 1979 quando uma médium kardecista optou pelos guias da umbanda. Começou dividindo o espaço com outro terreiro e, em seguida, alugou um barracão. Em 1983 adquiriu o imóvel atual que tendo uma boa localização, conta com dois andares e uma área externa. No seu interior, além de um salão espaçoso onde se desenrolam as sessões, tem uma biblioteca, vestiários, cantina, banheiros, sala de reunião, garagem e varandas cobertas. Seus membros, cerca de sessenta, não moram na região e são funcionários públicos, assistentes sociais, enfermeiros, advogados, executivos, professores e universitários.

Cada segunda-feira é dedicada a uma categoria diferente de entidade: pretos-velhos, caboclos, pombagiras e os exus masculinos. As duas últimas giras²¹ são as mais concorridas atendendo duzentas pessoas. Nas giras de pombagira, o esmero das médiuns na escolha das bijuterias, das maquiagens e do guarda-roupa impressiona pelo bom gosto. Além da consulta com os guias, os frequentadores passam por um atendimento de terapia de florais bem como recebem orientação sobre o banho de ervas. Não cobra por nenhum tipo de atendimento.

Às quartas-feiras não tem gira. Após palestra de uma hora e meia, realizada impreterivelmente pela chefe do terreiro, os frequentadores recebem um passe magnético, igual aos dos centros kardecistas. A mãe-de-santo é uma senhora branca de sessenta e cinco anos, aposentada, formada em dois cursos superiores, estudiosa de teosofia e de outros saberes esotéricos. Suas palestras articulam esses conhecimentos com o discurso da autoajuda e da psicologia.

Dos três candomblés um tem sede própria e sua zeladora é “médium de berço,” isto é, não passou pelo processo de desenvolvimento da umbanda, religião em que trabalhou durante anos. Na década de oitenta iniciou-se no candomblé e, durante muito tempo, realizava sessões em sua residência. Há seis anos construiu um prédio de três andares no alto de um morro, em uma

influências negativas. É realizada na iniciação e fora dela e dedicada ao orixá pessoal, *dono da cabeça*.” (CACCIATORE, 1988, p.68).

²¹ Gira termo usado principalmente na umbanda. É a sessão de terreiro com cânticos e danças para cultuar as entidades e orixás.

das áreas mais pobres e problemáticas da região, onde residem alguns de seus quarenta membros. O salão principal, sem um gongá, está sempre decorado com panos coloridos e grandes vasos de plantas. No andar térreo tem três salinhas com os assentamentos dos exus, o que contribui para que muitos espíritas a identifiquem como quimbandeira²².

Realiza uma gira toda segunda-feira quando atende um grande número de pessoas de outros bairros e de cidades vizinhas que aparentam uma condição socioeconômica muito melhor dos seus membros. Nestas giras as consultas são dadas pelos exus. Seus médiuns não “dão consultas” isto é, não atendem individualmente os frequentadores.

Durante a gira é servido um jantar para todos os participantes. Seu cardápio é farto, contando com arroz, feijão, carne e legumes variando para uma nutritiva sopa de legumes ou macarronada com carne. A pobreza da região e o fato dos filhos-de-santo virem direto dos seus empregos para as giras é a justificativa da zeladora para servi-lo. Justificativa apresentada também para a obrigação de toda a equipe tomar banho de descarrego ao chegar ao barracão.

Suas giras começam às 20h e terminam de madrugada devido à necessidade de atender a uma clientela que chega depois das 22h porque estudam, trabalham ou porque querem mais privacidade. Por volta da meia-noite são muitos os carros estacionados na frente do seu candomblé.

A zeladora atende durante o dia, individualmente, incorporada com pombagira ou com o exu conhecido como Zé Pilintra. Não cobra por pelo atendimento e nem para fazer os trabalhos porque considera a mediunidade uma missão a serviço da caridade. Recebe, porém, ajuda de terceiros para a manutenção do terreiro.

Recentemente outro zelador, um dos pioneiros de Juiz de Fora, instalou-se na região e realiza sessões quinzenais de umbanda. Nestas recebe um frei e um médico que receitam florais, remédios homeopáticos e trabalham com cristais. Durante o dia atende consultas individuais com a sua pombagira.

Além dos terreiros, benzedores, médiuns e cartomantes diversificam e ampliam o campo das opções religiosas afro-brasileiras. Em 2005 doze pessoas atendiam em suas residências, estando entre elas pais e mães-de-santo que após fecharem seus terreiros passaram a atender individualmente. Um breve perfil de alguns destes atores revela alternativas de vivência da

²² A identidade quimbandeiro (a), de um modo geral, tem uma conotação negativa. De acordo com o sistema de acusação que caracteriza o campo afro-brasileiro refere-se aos religiosos que trabalham com os exus e aos quais se atribui a prática do mal. Não é uma identidade autoatribuída, nenhum religioso se define como quimbandeiro.

religião fora dos terreiros e um movimento de maior privatização das práticas religiosas afro-brasileiras.

Além do Sr. João, Dona Ana e o Firmino, Dona Constantina, Esperança, Dona Laura e duas jovens universitárias são ex-chefes de terreiro que continuam atendendo em suas residências.

Esperança é uma senhora de sessenta e quatro anos que durante dezesseis anos dirigiu um terreiro de umbanda no quintal de sua casa, junto com o seu marido. Quando se divorciou, dispensou a equipe de médiuns e encerrou as sessões públicas. Afirma que não fechou e que apenas parou de atender a um público maior. Para ela enquanto os *fundamentos* permanecerem no espaço do antigo terreiro e ela continuar tratando dos guias, o mesmo não está fechado. Não parou de atender porque considera uma obrigação ajudar ao próximo. Obrigação decorrente de considerar a mediunidade como uma missão que tem de ser cumprida até o fim de sua vida. Para ela, cumprir a missão é fazer a caridade, por isto não cobra pelo atendimento.

Seu terreiro, famoso na cidade, atendia a elite juizforana em três sessões semanais, “trabalhando em uma linha traçada e mais condizente com os guias da quimbanda, o Zé Pulintra, a Cigana e a Maria Padilha,” como disse. Tem filhos-de-santo morando na Espanha e em Portugal, os orienta por telefone e foi duas vezes à Europa fazer “trabalhos” para eles. Tem cinco filhos de sangue e três netos. Lê muito, estando em sintonia com a literatura esotérica e de autoajuda.

Outra mãe-de-santo é Dona Constantina, branca, com cerca de setenta anos, estudou só o curso primário e há anos fechou o terreiro que era localizado em outra região do município onde mora. Atende esporadicamente antigos clientes em uma casa cedida, sem luz elétrica e praticamente sem móveis em uma das áreas “perigosas” da região estudada.

Dona Laura é branca, tem sessenta e oito anos, aposentada, trabalhava como auxiliar de enfermagem e durante muitos anos teve um terreiro de umbanda famoso na cidade. Temida por muitos como quimbandeira, o fechou no início da década de oitenta e passou a atender em um quartinho nos fundos de sua casa, onde imagens de santo dividem o local com os produtos de limpeza de sua família e outros pertences domésticos.

Devido à necessidade de estudar à noite e trabalhar de dia, duas irmãs pararam de realizar sessões semanais abertas ao público e, de quinze em quinze dias, aos sábados, realizam uma sessão para um número selecionado de participantes.

Além dos ex-chefes de terreiro existem outros agentes exercendo atividades religiosas em suas residências. Dois médiuns, que se apresentam como cartomantes, através das cartas, do jogo de búzios ou da leitura da mão receitam banhos e/ou trabalhos de umbanda e de candomblé.

Há três benzedores. São médiuns que, não estando visivelmente incorporados, benzem de tudo: quebranto, mau olhado, erisipela, soluço, dor de cabeça, ventre virado, osso quebrado. O mais conhecido é o “Sô Zé”. Negro, mais de noventa anos, vidente, aprendeu a benzer com os pais quando vivia em uma cidade do interior de Minas Gerais. Já adulto “trabalhou” em um terreiro. É analfabeto, não perde a missa de domingo e os filhos e noras são da RCC - Renovação Carismática Católica. Benze na residência de quem solicita ou em um quartinho na sua casa, onde, de frente para imagens de santos, acende uma vela e dá consultas olhando no *calunga*.²³ Antes, porém, joga no chão um golinho de cachaça para a imagem do exu Zé Pilintra que mantém atrás da porta.

Uma candomblecista se estabeleceu há pouco tempo na região. Atende diariamente em um quartinho decorado com bom gosto, salpicado de cores e de símbolos. Fez a cabeça na nação Keto²⁴ com um zelador de Juiz de Fora e depois mudou para outra nação não muito conhecida, cujo pai-de-santo é de uma cidade fluminense. Suas consultas são marcadas com antecedência. Além de suas entidades usarem diversos baralhos, búzios, ler a mão e olhar no copo d’água, ela faz sessões de regressão a vidas passadas, energização com pedras, trabalhos com pirâmide, etc. O preço dos seus serviços varia de acordo com o tipo de atendimento e trabalho a ser realizado.

Comparando o atendimento dos candomblecistas com os antigos umbandistas a questão do dinheiro os diferencia. Os umbandistas antigos, em sua totalidade, exerciam alguma profissão e não sobreviviam dos recursos da religião. As fichas que cobravam destinavam-se a compra do material necessário para as sessões e trabalhos e a pagar os demais gastos de manutenção do terreiro. O discurso da caridade e da missão coibia o ganho material através das atividades religiosas e aqueles que cobravam eram mal vistos e criticados, identificados como

²³ Calunga é como umbandistas e benzedores nomeiam um copo de vidro grande com água colocado nos gongás. Ver outros significados em LOPES, 2003, p.57-58 e CACCIATORE, 1988, p.76.

²⁴ Nação é a denominação “de origem tribal ou racial atribuída aos grupos de negros africanos vindos como escravos para o Brasil. Denominação do conjunto de rituais trazidos por cada um desses povos e que determinaram os diversos tipos de Candomblé” (CACCIATORE, 1988, p.178). As principais nações do candomblé são: ketu ou keto, angola, congo, jeje, ijexá, efon ou fon.

quimbandeiros. Hoje na região cerca de 30%, entre agentes e chefes de terreiro, sobrevivem apenas dos ganhos auferidos com a atividade religiosa.

Os ex-pais-de-santo que continuam atendendo têm em comum o fato de não carregarem mais o “peso da responsabilidade” por um terreiro, o que os liberta de uma série de obrigações e problemas: gastos com a manutenção, problemas de relacionamento com os médiuns e com os frequentadores, administração dos conflitos entre a equipe, cumprimento dos preceitos, do calendário religioso, do horário das sessões. Libertam-se, assim, da grande responsabilidade que é dirigir um terreiro, como todos dizem, sem abandonar, a missão para a qual, creem, nasceram destinados.

Solução que não foi adotada por todos os ex-chefes de terreiro. Dona Natalina, hoje com setenta e dois anos, durante mais de quarenta anos dirigiu um terreiro atendendo em média cem pessoas, realizando sessões nas segundas, quartas e sextas-feiras, com cerca de vinte médiuns, apesar de criar três filhos e trabalhar como empregada doméstica. Fechou definitivamente seu terreiro por exigências do ex-marido que “entrou pra igreja dos mórmons”. Ainda é procurada para benzer e não atende a ninguém.

Outro exemplo é o de uma jovem senhora de trinta e cinco anos que fechou um terreirinho de fundo de quintal porque queria dedicar-se aos estudos e à família. Mesmo acreditando ter nascido com a missão de ser uma dirigente de terreiro não pretende fundar outro novamente. Não quer assumir esta responsabilidade. “Egoísmo? De repente até que é! Eu tenho um dom e posso ser cobrada por isto, mas eu tenho de assumir as consequências dos meus atos.” E, continuando a explicar seus motivos afirma que:

É muita responsabilidade; de repente você está no meio de um montão de gente que acha que você vai solucionar os problemas deles e eu não estou aqui para isto! As pessoas acham que você resolve tudo, tem que estar sempre disponível, você não pode nada, não pode nem adoecer. É inviável estar sempre disponível!

Em Juiz de Fora ex-pais-de-santo fecharam seus terreiros porque afirmam que a missão tem um prazo determinado. Para muitos, findos sete anos pode-se encerrar as atividades.

O único pai-de-santo convertido a uma igreja evangélica foi o senhor que se tornou adventista.

Para além dos limites da região estudada em profundidade, encontrei em Juiz de Fora terreiros de umbanda que realizavam sessões duas ou três vezes na semana e atualmente o fazem só uma vez ou de quinze em quinze dias e até mesmo sem nenhuma periodicidade. Uma mãe-de-santo de sessenta anos alegou já ter ajudado muita gente e agora, querendo descansar, realiza sessões mensais. Outra, de trinta e poucos anos, passou a realizar sessões uma vez ao mês, nos terceiros sábados, sob a alegação de que ficava muito cansativo e limitava sua vida social.

Além de diminuir a periodicidade, alguns terreiros realizam as sessões aos sábados ou domingos à tarde e encontrei a substituição dos atabaques ou das palmas por CDs de pontos cantados de umbanda.

Localizei em todo o município cinco terreiros que não realizam sessões abertas ao público, indistintamente. São quinzenais ou mensais e só participam convidados ou clientes selecionados. Nem sempre é um número restrito de participantes e não são terreiros de fundo de quintal, como pó exemplo, o terreiro que ocupa a maior área na cidade e realiza apenas sessões mensais para cerca de duzentos convidados selecionados previamente.

Alegam os pais-de-santo questões de segurança e de privacidade e afirmam que a seleção dos participantes é feita pela espiritualidade, só participando “aqueles que os guias permitem”. Outros justificam a seleção afirmando não se colocar mais à disposição para atender pedidos e resolver problemas que consideram banais. Querem trabalhar apenas para aqueles com questões sérias, relevantes, ou para aqueles que estejam buscando um conhecimento, uma evolução espiritual, afirmam.

Antes de concluir este capítulo, gostaria de registrar a existência em Juiz de Fora de sete terreiros, ainda em funcionamento, cuja origem remonta às décadas de quarenta e cinquenta e um em Piraúba, Zona da Mata, herança de ex-escravos.

Em Juiz de Fora quatro terreiros sobreviveram porque os filhos dos fundadores são médiuns e continuaram com a obra dos pais. Nos outros, as sucessões ocorreram em meio a desavenças. Neste sentido o processo sucessório local segue a tendência do que ocorre em todo o país. “São sempre acompanhados de grandes tensões: intrigas, atritos, sem esquecer os recursos das práticas religiosas dos ebós e dos ‘partidos’ que os próprios orixás tomam a favor ou contra os candidatos à sucessão” (LIMA, 1998, p. 43).

Observo ainda que na umbanda é comum o próprio pai-de-santo, quando se sente doente, incorporado ou não com o dirigente espiritual do terreiro, indicar seu sucessor, como

ocorreu em um tradicional centro da cidade, o que não evitou que outros médiuns se sentissem preteridos e se desligassem da casa.

Quando os terreiros são construídos nos fundos ou nos quintais das residências dos seus chefes, para evitar problemas legais para a família, alguns dirigentes ao envelhecer ou adoecer preferem fechar seus terreiros. Encontrei dois casos atípicos. Herdeiros designados sucessores de mães-de-santo falecidas não deram continuidade e nem fecharam totalmente. Afirmam que não se pode fechar um terreiro e como trabalham e não podem ou não querem assumir, uma ou duas vezes por ano, limpam o local, fazem uma festinha para a entidade chefe e, ocasionalmente, acendem umas velas.

A partir da apresentação acima foi possível vislumbrar aspectos que envolveram o processo de fechamento dos terreiros de umbanda em Juiz de Fora. A urbanização, que valorizando determinados espaços, expulsou-os para áreas distantes e provocou mudanças nem sempre acompanhadas de reabertura; problemas de moradia, o falecimento dos dirigentes, dificuldade de lidar com as relações interpessoais e administrar conflitos, opções no sentido de não se sentir mais comprometido ou disponível. Enfim, integrados em uma sociedade urbana e complexa, tendo sua experiência de vida inscrita em registros múltiplos e conflitantes, estes atores sociais articularam criativamente, em suas decisões, diferentes lógicas e contribuíram com a atual configuração do campo religioso.

Como, porém, o povo-do-santo interpreta o fechamento dos terreiros e os reveses que a história das religiões afro-brasileiras tem enfrentado? Como interpretam as mudanças, as transformações?

3 TUDO MUDA, TUDO EVOLUI

Mudança e evolução são expressões recorrentes entre o povo-do-santo, usadas como sinônimo ou como relação de causa e efeito, tendo tanto uma valoração positiva como algo ruim, responsável pela perda dos filhos-de-santo, pela falta de fé, etc. Tudo muda e evolui: as entidades, os homens, a religião, a vida na sociedade.

O fechamento de terreiros, uma maior privatização das práticas religiosas e a perda de adeptos para as religiões pentecostais foram relevantes para a atual configuração do campo afro-brasileiro. Outras mudanças ocorreram internamente nos terreiros de umbanda, como a adesão a práticas do candomblé, um novo estilo de festas e a presença e maior visibilidade de alguns seres espirituais.

Este capítulo tem por objetivo apresentar as interpretações do povo-do-santo para o fechamento dos terreiros, a diminuição do número de médiuns e de frequentadores e o sentido que atribuem às mudanças. Apresenta ainda uma análise da adesão ao candomblé, das novas festas e o poder e a força dos exus e baianos nos terreiros hoje em dia.

3.1. Os sentidos da mudança

Para muitos as mudanças têm uma dupla valoração. Uma conotação negativa porque elas representam a perda da força da umbanda e um significado positivo porque podem representar uma evolução espiritual e/ou material.

A perda da força não ocorre por causa dos guias espirituais, mas por causa dos homens e da evolução da sociedade:

Naquela época, o espírita, o chefe espiritual tinha muito mais forças.

P. Por que perdeu esta força?

R. Eu acho que perdeu pela evolução, o modo do médium do chefe espiritual. Não cumpre mais os preceitos, não faz mais caridade. Mudou muito.

P. Mudou como?

R. Evoluiu! Naquela época a umbanda matava bicho também, eles faziam coisas que eu ficava bobo de ver, matavam só com o pensamento. Hoje houve uma evolução. Se faz menos maldade. Antigamente as pessoas não tinham instrução, estudo, esclarecimento. Hoje tem até internet, naquela época não tinha nada não. (médium, branco, 46 anos, ensino médio).

Resultantes da perda da força que por sua vez significa a perda do segredo, do conhecimento, tendo como consequências o fechamento dos terreiros e o abandono da religião, as mudanças são vistas como extremamente negativas:

Antes era mais fechado. Era tudo no segredo, não saía para fora. Por exemplo, a pombagira e os exus quando vinha era bem diferente. Quando começava a receber o caboclo você ficava dois, três anos ali e quando tinha um tanto de gente você era levado pro mato, pro batismo. Isto se perdeu; eram coisas que eram feitas e as pessoas que sabiam fazer não passavam. Hoje tá uma exibição! Essa mudança foi pra muito pior. Colocou a religião numa situação de falta de respeito. As pessoas não respeitam mais a religião, porque, por exemplo, onde que o Edir Macedo pegou foi justamente nisto aí. Na decepção que as pessoas têm com o pai-de-santo, com o terreiro. Você gasta uma fortuna e você não consegue nada que você quer. As pessoas estão indo para as igrejas evangélicas em busca de alguma coisa que se perdeu, que a umbanda e o candomblé não tem mais, se perdeu ...
(candomblecista, 43 anos, negra, técnica de enfermagem).

A umbanda a qual a entrevistada acima se refere é conhecida como omolocô²⁵ e essas práticas eram frequentes em Juiz de Fora até poucas décadas. Outro entrevistado atribui as mudanças à dificuldade em conciliar a vida de hoje com a religião:

Os preceitos naquela época era muito forte. Aliás não era forte, era o pessoal que seguia os preceitos. Esta evolução, esta roda-viva que nós vivemos, nós não conseguimos mais seguir os preceitos. Jejuavam a pão e água o dia todo, desligavam da família, de outras obrigações. A vida de hoje dificulta muito, não temos tranquilidade espiritual. O nosso dia-a-dia é muito estressante, tira um pouco da espiritualidade (...) A evolução vai chegando e as coisas também vai mudando a sua forma. O pessoal mantinha segredo sobre o seu, sobre o meu segredo. Mas as coisas vão evoluindo de tal maneira que as sessões praticamente não estão sendo abertas. (pai-de-santo, 74 anos, curso primário, aposentado, militante negro)

²⁵ Omolocô vertente da umbanda mais próxima das práticas africanas; designação difundida por Tancredo da Silva Pinto. Ver páginas 138-140 desta tese.

Evolução não significa abandonar a tradição. Evoluir é bom, mudar é bom, sem deixar, de fato, de ser quem é como fazem os candomblecistas de Juiz de Fora. A justificativa de uma mãe-de-santo cujos pais eram dirigentes de terreiro e que optou por não continuar no mesmo é reveladora:

É questão de evolução. É porque lá (no terreiro de sua família) não fazia comida de santo e eu faço, não é? Então a gente tem de evoluir!

P. Quem faz comida de santo é do candomblé?

R. Não; hoje a umbanda está assim um pouco evoluída.

P. O que é diferente do terreiro da sua família?

R. Hoje eu tenho uma outra hierarquia, que eles não têm. A umbanda deles é tipo umbanda branca, a minha fica assim uma umbanda que já vai caminhando prum candomblé. Só que eu quero continuar na raiz da umbanda, raiz que eu nasci, criei, meus pais vieram, meus avós vieram, então eu quero continuar nesta raiz. Mas eu já dei um bori no candomblé. É questão de evolução, questão de aprendizagem. (...) Eu não quero sair da umbanda não! Eu só quero evoluir! A gente tem que aprender. É vivendo e aprendendo porque a gente não pode parar no tempo. (mãe-de-santo, 45 anos, ensino fundamental incompleto)

Influenciados por leituras “esotéricas” que preveem grandes mudanças no planeta neste início de milênio afirmam: “Evolução. Tudo evolui. Eles lá do alto estão comandando a evolução.”

Evolução pode significar ainda deixar de realizar certos rituais e ocorre também a evolução dos seres espirituais²⁶. Trabalhar com os exus na umbanda é justificado como uma oportunidade de evolução para eles e para os médiuns. Por influência do kardecismo, significa praticar uma caridade que possibilita a evolução tanto dos médiuns como das entidades. Acreditam que exus evoluem para caboclo e que muitos caboclos e pretos-velhos não precisam mais “descer” nos terreiros porque evoluíram. Em minha dissertação de mestrado narro a ascensão espiritual de uma pombagira que após anos “trabalhando” com Dona Xzinha evoluiu espiritual e socialmente, assumindo a identidade espiritual de uma advogada que recusava bebida alcoólica e não fumava (Cf. FLORIANO, 2003).

²⁶ A crença na evolução dos seres espirituais baseia-se no kardecismo que afirma que os espíritos “foram criados por Deus, simples e ignorantes, e a cada um foi atribuída uma missão para conduzi-lo à perfeição” (CAVALCANTI, 1983, p.36).

Seja considerando-as positivas ou negativas, umbandistas e candomblecistas reconhecem que as mudanças estão ocorrendo. Suas interpretações para o fechamento dos terreiros, a perda de adeptos e a diminuição no número de frequentadores são apresentadas a seguir.

3.2 Os atores se interpretam: acusações e esperanças

A continuidade da religião encontra-se intrinsecamente relacionada ao problema da transmissão religiosa. Nas religiões afro-brasileiras este problema não se restringe em manter a fidelidade a uma tradição, mas envolve também a sobrevivência dos terreiros enquanto *locus* de manifestação do sagrado e da reunião de seus fiéis. Seu fechamento pode representar o desaparecimento institucional da religião, como ocorreu recentemente em Mar de Espanha, uma cidade da Zona da Mata próxima a Juiz de Fora, quando o fundador do Centro Espírita São Sebastião, criado em 1949, faleceu e o centro fechou. Dos seus herdeiros, um filho virou evangélico e a única filha que havia sido preparada para dar continuidade optou por ser uma liderança da Renovação Carismática Católica - RCC. A seu pedido, o pároco local a ajudou a desmontar o gongá e levou as imagens dos santos para a igreja matriz. Atualmente os herdeiros aguardam o inventário para decidir quem ficará com o terreno onde está localizado o centro.

Histórias semelhantes foram responsáveis pelo fechamento de vários terreiros de umbanda em Juiz de Fora. Interessa, agora, perceber como o povo-do-santo explica o fechamento dos terreiros na cidade em decorrência do falecimento dos dirigentes.

3.2.1 A sobrevivência dos terreiros

Quando morre o dirigente, a continuidade do terreiro depende tanto de seus herdeiros, isto é, filhos de sangue, como de um trabalho anterior no sentido de ter “feito filhos”, “desenvolvido médiuns” que tenham condições de assumir a direção da casa. Ao perguntar por que os herdeiros não assumem, a resposta imediata da maioria dos entrevistados é: “ninguém quer responsabilidade.” Na continuação do diálogo esta falta de responsabilidade é nuançada e outras explicações vão surgindo. Os sacrifícios, a disponibilidade e o estilo de vida que os preceitos religiosos exigem de um chefe de terreiro, e mesmo de um médium, representam um compromisso grande, difícil de ser assumido.

A umbanda exige muito compromisso. Exige bastante. Tem dias certos para você fazer as coisas. De tratar, trocar as águas deles, acender as luzes, pelo menos a gente trabalha assim, né? Segundas, quartas e sextas a gente não pode beber, não pode fazer sexo. Tem que guardar! Muitas pessoas não conseguem fazer isto. A tentação é maior do que a fé na religião (pai-de-santo, 29 anos, branco, ensino fundamental incompleto, balconista)

Os próprios herdeiros “de sangue” se justificam com este argumento. A declaração da filha de uma antiga mãe-de-santo, filha que ela esperava fosse dar continuidade ao seu terreiro fundado em 1964, é ilustrativa:

Não quero nada com isto! É muita responsabilidade. O médium não pula carnaval. A mãe não bebe, não fuma, não dança, só cuida dos santos. Tem de dedicar muito ao santo. E o meu carnaval? Eu gosto de carnaval.
(mulher, negra, 40 anos, curso primário, empregada doméstica, é médium, mas não “trabalha” como tal)

Outro aspecto da responsabilidade é o da influência, do poder que se tem sobre a vida das pessoas: “um conselho, uma palavra, uma receita podem mudar a vida de alguém.” Neste caso não querer responsabilidade pode significar medo e insegurança de assumir. Nos discursos de vários entrevistados, são frequentes as seguintes explicações para a insegurança: “Não têm

mais força”; “Não sabem trabalhar como antigamente”. “Não têm conhecimento; não tem capacidade para dirigir um centro”.

A questão da responsabilidade liga-se à dificuldade para assumir as obrigações e cumprir os preceitos exigidos pela religião considerados incompatíveis com os compromissos profissionais. A maioria dos entrevistados, porém, afirma não ter como dar continuidade porque os antigos não passavam o conhecimento necessário:

O mal do umbandista antigo é o mesmo mal dos candomblecistas antigos: escolhem a dedo a pessoa que eles vão passar alguma coisa, não passam tudo e geralmente escolhem a pessoa errada.

P. Por quê?

R. Medo do aluno se voltar contra o professor. A insegurança, eles querem certeza. Coração dos outros é terra que ninguém vai, né? Então todo mundo tem esta insegurança, esta incerteza. (mãe-de-santo, negra, desempregada, 41 anos, ensino fundamental)

Como explica um descendente de escravos de noventa e sete anos, residente em uma cidade da Zona da Mata quando lhe perguntei se havia aprendido algo com sua avó:

Essa gente assim é velhaco. Muitas coisas deles, eles não soltam pra gente, né? Eles não ensinavam não. A gente ia lá eles faziam trabalho pra senhora se a senhora pudesse dar alguma coisa, dava. Se não, agradecia eles. Era a mesma coisa pra eles, mas eles não soltavam o que sabia.

O poder que o controle da informação confere é constantemente mencionado:

Não passavam por causa da vaidade, do poder. As casas fecham por causa da vaidade, da fascinação pelo poder. Acham que se passar o conhecimento vai fazer com que a pessoa se torne melhor do que ele.
(pai-de-santo, candomblecista, 44 anos, ensino fundamental incompleto)

Alguns entrevistados acreditam que não se ensinava porque “não sabiam, não conheciam os fundamentos²⁷”. Isto porque os pais-de-santo não buscavam conhecer o sentido, o significado

²⁷ Fundamento: segredo religioso. Tem também o significado de assentamentos: “objetos que contêm o axé das divindades e ficam enterrados sob o centro ou outro local especial do terreiro, constituindo a base mística do mesmo” (CACCIATORE, 1988, p.129).

dos rituais, como confirma uma antiga e respeitada chefe de terreiro de 68 anos, branca, comerciante: “Eu segui sem procurar muito o porquê. Me senti bem, aderi, fui fazendo sem nem saber do porquê.”

Outra mãe-de-santo, umbandista que fez cabeça no candomblé, ex-militante do movimento negro levantou a questão de que não se passa nenhum conhecimento porque não se tem como passar e nem o que passar. Criada por uma tia, mãe-de-santo famosa nas décadas de cinquenta e sessenta em Juiz de Fora, o seu discurso articula pontos fundamentais na questão da transmissão nas religiões afro-brasileiras, como a questão da transmissão oral e a transmissão durante o ritual.

Tem certas coisas que você não passa, mesmo porque ela (a tia) não sabia ler nem escrever; quem aprendia as coisas com ela só podia aprender vendo e tinha certas coisas que não tinha como ver. Se fosse médium dela ia receber (entrar em transe) na hora e não ia ver o que estava acontecendo. Então você vai ensinar um médium seu como mata os outros, ele vai te matar! Estas coisas são complicadas! Se você chegasse lá e falasse com ela assim: meu marido foi embora, ela pegava uma vela e falava: acende esta vela ali. Você acendia e ela falava agora você vai pra casa fazer um café; quando você terminava de fazer o café seu marido tava entrando. O que ela fazia? Ela não botava o nome em lugar nenhum porque ela não sabia escrever... (mulher negra, mãe-de-santo iniciada no candomblé, 43anos, curso técnico de ensino médio)

A dificuldade para se transmitir a fé é uma justificativa de pais e mães-de-santo que afirmam não ter o que ou como transmitir porque tudo, segundo eles, depende: “só da fé”, “da força mental”, “de firmar o pensamento”, “de mentalizar”, “de pedir confiante a Deus”. E afirmam que para se conseguir bons resultados “basta uma forte intenção.” Coisas impossíveis de ser ensinadas.

Ausência de explicações afasta os jovens. Como disse um entrevistado, médium nascido e criado na umbanda e com iniciação no candomblé, branco de 36 anos, auxiliar de enfermagem:

Os jovens até querem entrar, mas têm muita dificuldade. As dúvidas que têm, as respostas para elas. Dúvidas a respeito dos fundamentos, do porquê do ponto riscado, cantado. Por quê? Por quê? Tudo tem que ter uma explicação, tem uma explicação. Jovens querem uma explicação para tudo, tem sede de explicação.

O conhecimento nas religiões afro-brasileiras é transmitido de diferentes formas. No candomblé e nos terreiros de umbanda mais africanizados a transmissão é oral e acredita-se que existam conhecimentos esotéricos a serem transmitidos durante o processo de iniciação, no ritual de feitura do santo. Nos outros terreiros de umbanda, o neófito passa por um processo considerado como uma fase de “desenvolvimento” quando aprende a controlar e incorporar as entidades durante o transe.²⁸ Como são as entidades que “trabalham”, elas é que transmitem aos médiuns como devem trabalhar. Existem aqueles que não precisam passar pelo desenvolvimento porque “nasceram feitos”, “são os médiuns de berço”.

Tanto médiuns da umbanda quanto do candomblé acreditam que seus pais-de-santo conhecem mistérios e verdades que por “egoísmo, esperteza e medo de perder o poder” não transmitem, assim como não ensinam práticas religiosas mais simples, tais como preparar os banhos de descarrego, fazer as comidas dos santos, etc.. Desta forma, as ações do responsável pela transmissão nas religiões afro-brasileiras podem ser interpretadas, por analogia, como a do iniciador de que fala Barth (2000).

Barth ao analisar as transações de conhecimento no sudeste da Ásia e na Melanésia, comparando o guru de Bali com o iniciador na Nova Guiné, buscou esclarecer como as ideias “são moldadas pelo meio social em que desenvolvem” (BARTH, 2000, p.143). Na Nova Guiné observou a importância do segredo e do mistério para as tradições culturais. A ideia básica “parece ser que o valor do conhecimento aumenta quando ele é oculto e compartilhado pelo menor número de pessoas possível” (BARTH, 2000, p. 144). Em Bali encontrou um princípio oposto no modo de gerenciar o conhecimento “só há mérito, mesmo no mais profundo dos conhecimentos religiosos, se você o ensina a alguém” (BARTH, 2000, p.144).

Assim, o iniciador oculta as verdades essenciais. Os “elementos da sua iniciação são compostos por objetos e atos fundamentais do ritual e da religião da comunidade” (BARTH, 2000, p. 144). Mais

do que simplesmente transmitir conhecimentos para os noviços deve ser capaz de encenar uma performance hipnotizante. Mesmo que o significado dos símbolos não seja transmitido para os iniciantes, já é suficiente que permaneçam

²⁸ Alguns entrevistados contam que o processo de iniciação na umbanda demorava muitos anos da mesma forma como era muito demorado no candomblé.

enigmáticos, de modo a reforçar a sensação de que existem segredos importantes (BARTH, 2000, p.147).

Quanto aos iniciados, espera-se “deles que sejam transformados pelo rito em si, e não pelo que lhes foi transmitido do conteúdo do rito” (BARTH, 2000, p.147).

Muniz Sodré, interpretando a estrutura do segredo, observa que “quando este é institucionalizado, a comunicação é o próprio processo iniciático constituído por um conjunto de atos ritualísticos, através dos quais se transmite gradualmente, ao longo dos tempos, conteúdos secretos” (Apud CAPONE, 1999, p. 253). Este segredo é vazio, ele não existe a não ser por sua função de redistribuidor do axé. Assim, a perda da tradição não é causada pela estrutura do segredo. É o vazio mesmo do segredo que está na base da tradição. “Não há segredo algum a ser revelado: o processo iniciático e a submissão hierárquica são os únicos meios de entrar em contato com a verdadeira cultura negra” (CAPONE, 1999, p.253).

O ganho simbólico gerado pela crença na existência de verdades e saberes não revelados é de extrema importância para a manutenção do poder interno nas religiões afro-brasileiras e para a sua imagem de religião de mistério e de magia poderosa e temida.

Os terreiros de umbanda e candomblé são procurados por pessoas querendo desenvolver, mas depois de tentar por uns meses desistem. Desta forma, falta de empenho, de perseverança, de compromisso são alegações de muitos dirigentes para não trabalhar com uma equipe e não desenvolver novos médiuns:

Hoje não tenho mais médiuns; uns casaram, outros morreram, mudaram, outros foram trabalhar fora, foram espalhando. E agora daqui pra cá tá muito difícil com este negócio de *funk*, de pagode, esse negócio de coisa (drogas). Já viu né? A pessoa não tem aquela cabeça mais. Então eu prefiro ficar só. (mãe-de-santo, negra, 78 anos, alfabetizada)

Um rapaz que foi escolhido para chefiar um terreiro explicou da seguinte forma sua recusa em assumir o cargo:

A responsabilidade é muito grande. A qualidade dos médiuns está assim a desejar. Você vai pegar um problema muito grande, não querem aprender, saber o que é uma erva (...). Fica difícil tocar um terreiro. (médium nascido e criado

na umbanda e com iniciação no candomblé, branco de 36 anos, auxiliar de enfermagem)

Alguns pais-de-santo reclamam do que consideram uma traição: desenvolver um médium e ele o abandonar para trabalhar em outro terreiro ou abrir o seu próprio. A dificuldade de relacionamento com os médiuns aliada a crença na demanda²⁹ faz com que muitos dirigentes se recusem a desenvolver novos médiuns e em trabalhar com uma equipe. Um chefe de terreiro que trabalhava com trinta e sete médiuns, alega que resolveu fechar porque “cansou da ciúmeira entre os filhos de santo.” Construiu um terreiro no quintal de sua casa e só realiza sessões duas vezes por ano nas quais só participam convidados criteriosamente selecionados. Segundo ele:

Todo chefe de terreiro fala que fecha porque dá muita confusão: uma briga com a outra, uma manda demanda pra outra, acaba afetando o chefe. Porque realmente o povo dos espíritos eles são muito desunidos. Por exemplo, se uma pessoa que frequenta meu terreiro se desentender comigo vai em outro terreiro e manda uma demanda para mim. Há muita desunião, não dá! Tem de fechar! (pai-de-santo umbandista, 43 anos, branco, alfabetizado, aposentado por problemas de saúde)

Uma questão central na sobrevivência dos terreiros é a da educação dos filhos de sangue. O sincretismo com o catolicismo e a dupla identidade religiosa assumida pelos umbandistas contribuíram para que a educação religiosa de seus filhos fosse deixada a cargo da igreja católica: frequentavam o catecismo, faziam primeira comunhão, eram crismados, etc. Um velho umbandista, militante negro, cerca de setenta anos, disse que nunca ensinou religião para os filhos. Aliado a esta educação católica alguns umbandistas não deixavam crianças e adolescentes terem um contato maior com a umbanda, considerada, por eles mesmos, perigosa.

Outro fato comum é o de um jovem apresentar a necessidade de se iniciar na religião e a família “mandar prender a mediunidade”, isto é, mandar realizar um ritual que adia o compromisso para uma fase adulta. Alguns chegam a impedir os filhos de se envolver com a

²⁹ A demanda é vista comumente como uma ação ritual realizada para prejudicar o próximo ou um desafeto. “Desentendimento, luta entre orixás ou entidades e consequente questão entre terreiros ou entre pessoas de um terreiro” (CACCIATORE, 1988, p.102).

religião, como fez um senhor, cambono há cinquenta anos, que não deixou a filha passar pelo processo mediúnico de desenvolvimento:

Eu tenho uma filha, muitas vezes eles mandaram pôr ela em desenvolvimento. Eu disse não; ela precisava, eu falei não precisa não porque ela não vai cumprir e não cumprindo é pior ainda. Por que a umbanda ela traz elemento de luz e elemento sem luz. Duas faces que a umbanda tem, ela traz de todo lado pra ajudar aqueles espíritos que estão nas trevas, não é igual no kardecismo que não aceita. Na umbanda a pessoa precisa ter consciência do que está fazendo. (senhor de 92 anos, cambono há cinquenta anos, gráfico aposentado, curso primário)

As consequências advindas para quem começa a desenvolver, ou desenvolve e não continua atuando na religião são constantemente mencionadas neste universo. Independente do medo, o que se percebe é que não houve e nem há atualmente uma preocupação com relação à educação religiosa dos filhos.

Existem também dirigentes de terreiros que têm filhos de sangue jovens e adolescentes e que afirmam gostariam que dessem continuidade ao terreiro, mas sabem que isto não vai acontecer porque:

os jovens têm uma visão diferente. Acham que a umbanda não dá dinheiro; os mais jovens pensam que tá perdendo tempo ali parado com preto-velho. Não acham legal, toma tempo. A gente quando assume uma responsabilidade desta você não pode se drogar, não pode beber, o espírito não encarna. Então existe um procedimento dentro da linha de umbanda que eles não querem saber, não querem isto para eles. (candomblecista, dirige um terreiro de umbanda, militante do movimento negro, 38 anos, cabeleireira)

A questão da transmissão entre gerações não é um problema exclusivo das religiões afro-brasileiras. Como lembra Hervieu-Léger (1999, p.40) as instituições religiosas são instituições tradicionais na medida em que “são governadas pelo *imperativo da continuidade*” ao passo que as sociedades modernas reivindicando que “a inovação é a mola de seu desenvolvimento” são governadas pelo “*imperativo da mudança*”). O que coloca para a transmissão religiosa o seguinte problema: como assegurar a socialização de um universo governado pelo imperativo da continuidade numa sociedade fortemente governada pelo imperativo da mudança. Desta forma o problema da transmissão religiosa não é exclusivo das

religiões afro-brasileiras. Todas as instituições de socialização (escola, família, religião) enfrentam aquilo que se convencionou chamar de “crise da transmissão.”

Hervieu-Léger (1999, p.43), baseada no argumento central da Sociologia da Experiência, observa que a abordagem clássica baseada na problemática funcionalista da socialização que relaciona um transmissor ativo e um receptor (passivo ou semipassivo) em um contexto centralizado e estável, irá apenas indicar a “gravidade da crise da transmissão”, confirmando “a ideia ao final das contas trivial, segundo a qual os filhos não são jamais aquilo que os pais esperam que eles sejam, isto é: a imagem fiel deles mesmos”.

O contexto de pluralismo religioso abre à afirmação “da autonomia dos sujeitos crentes a possibilidade de tomar a iniciativa na questão da autoridade heterônoma da tradição reconhecida institucionalmente”. Neste sentido, Hervieu-Léger (1999, p. 46) propõe como alternativa para os estudos da transmissão religiosa, orientar-se em direção ao estudo da construção das identidades religiosas a partir da experiência dos sujeitos. Isto é,

seguir os reajustes do processo de construção do parentesco religioso, que entram em jogo a partir da experiência de sujeitos que elaboram de modo diferenciado e pluralista, nessa mesma experiência, a sua relação com essa linha de parentesco (HERVIEU-LÉGER, 1999, p. 43).

A adesão dos filhos de tradicionais famílias umbandistas ao candomblé, sem abandonar definitivamente a umbanda, deve ser interpretada a partir desta proposta. Isto é, não como uma crise de transmissão da umbanda, mas como uma forma de continuidade dela e do candomblé.

Retomando a questão da especificidade das religiões afro-brasileiras uma questão é fundamental. Como a maioria dos umbandistas “entrou pela dor”, “porque tinham uma missão”, isto é, entraram para a umbanda por necessidade, por obrigação, alguns pais-de-santo pensam que o caminho é sempre este, o que leva à convicção de que só se é obrigado a seguir a religião aqueles que tiverem uma missão. Uma antiga mãe-de-santo, umbandista, dirigente de um grande terreiro em Juiz de Fora que tem dois filhos iniciados no candomblé, outro médium de umbanda e um membro da igreja adventista argumenta:

Eu nunca obriguei meus filhos. Quando pequenino eu levei pra fazer primeira comunhão, quando ficaram maiores eu falei: “você vão comigo no centro se quiserem, porque religião não se impõe, nasce com a pessoa. Só que vocês vão ter de arrumar uma religião, a religião que vocês aderir eu vou dar apoio”. Cada um escolheu o seu caminho. Porque no meu modo de pensar, como eu sempre orientei eles, religião qualquer uma delas não dá saúde, não dá dinheiro e não dá vida. Dá o que mais necessita no mundo: a paz de espírito.

Não é só a religião que nasce com a pessoa. É a missão. E quem nasce com a missão de ser chefe não precisa ser ensinado, porque acreditam que já se nasce sabendo, já se “vem de berço com aquela orientação” e na hora certa “a espiritualidade orienta.”

A missão é de cada um ou familiar e os “fundamentos dos terreiros” não se transferem. Por isto muitos afirmam que quando quem herda o terreiro não é um membro da família, isto é, não tem a mesma raiz do fundador, não consegue dar continuidade mesmo querendo:

Quando se cava um enredo ali ninguém acompanha, segue com o seu enredo. Podem até tentar, mas não conseguem. Vem ao tempo e se dá ao fim. Ninguém leva pra frente aquele que não é o seu fundamento. (candomblecista, 50 anos, branca, dirigente de terreiro, dona de casa, ensino médio incompleto)

As tentativas frustradas de dar prosseguimento a alguns terreiros famosos, como o da Dona Mindoca, são exemplarmente lembradas para reforçar tal argumento.

A questão da transmissão e da iniciação no candomblé é diferente da umbanda. Os adeptos enfatizam que na umbanda se entra pela dor e no candomblé é preciso ser escolhido pelo Orixá, que também pode causar sofrimento ao escolhido para ele se despertar ou decidir. A diferença fundamental ocorre com a iniciação e com a convivência que as crianças e jovens mantêm com os barracões.

Na questão da transmissão do conhecimento não encontrei entre os umbandistas nenhuma proposta neste sentido. Dois chefes de terreiro afirmaram educar os filhos na religião e uma mãe-de-santo introduziu um dia de estudos para sua equipe, baseado em apostilas copiadas da internet. Segundo ela, o estudo pode evitar o fim da umbanda.

3.2.2 Acusações e esperanças.

É voz corrente entre o povo-do-santo que a umbanda e o candomblé estão perdendo adeptos. Quando se indaga porque, o sistema de acusação manifesta-se com toda sua intensidade e os próprios pares são os responsáveis pelo refluxo da religião. As acusações de mistificação, mercantilização da fé, falta de seriedade, de firmeza, de decoro são as razões do descrédito que dizem perceber hoje com relação à umbanda e ao candomblé.

Outras razões são apresentadas e, estando intimamente relacionadas, dizem respeito tanto ao povo-do-santo como aos frequentadores: “os candomblecistas cobram caro e os clientes não têm dinheiro”, por outro lado, os clientes pedem coisas impossíveis, que não podem ser atendidas pelos seres espirituais.

Existem razões comuns, que explicam tanto o afastamento dos clientes como o afastamento dos filhos-de-santo:

P. Por que está diminuindo o número de terreiros?

R. Primeiro por causa de dinheiro. Segundo vão hoje só para pedir para arrumar homem, se não consegue perdeu a fé. Não vão mais para resolver problemas de saúde, trabalho, abrir caminho. As pessoas não têm esclarecimento de que o tempo de Deus não é o mesmo tempo nosso. As pessoas estão perdendo a fé na umbanda porque não estão conseguindo o que quer. Não conseguem mais é por causa da falta de fé.

P. Por que o dinheiro?

R. Porque o povo não tem dinheiro para fazer os trabalhos caríssimos do jeito que o povo cobra. O povo juizforano são assalariados. (mãe-de-santo, negra, 45 anos, ensino fundamental incompleto)

A relação dos frequentadores com os terreiros, baseada na prestação de serviços, é estabelecida na medida das necessidades dos clientes e a fidelidade ao terreiro depende da eficácia dos serviços. Quando se alcança os objetivos esperados, a maioria dos frequentadores param de ir às sessões e só retornam quando tornam a enfrentar algum problema. Quando não conseguem o que desejam passam a frequentar outro terreiro ou desistem desta opção.

Os entrevistados afirmam que a eficácia da religião depende da fé tanto dos frequentadores como dos médiuns e pais-de-santo, da sabedoria e experiência destes últimos, do carma dos solicitantes e da vontade e possibilidades que as entidades têm para atender às

solicitações. Quando elementos deste complexo sistema não estão devidamente articulados não se consegue a graça pretendida e médiuns e freqüentadores abandonam o terreiro:

Tão abandonando justamente porque as pessoas vão na umbanda pedir, mas os espíritos não estão em condições de fazer.

P. O senhor estava falando que os espíritos não têm condições...

R. Não tem condições porque muitas vezes o espírito tem seus limites. Se é prova que tem de passar ele não pode tirar. Se eu tenho de passar aquela prova, o espírito não pode tirar porque senão ele fica devedor daquela prova, ele fica devedor por mim e ele não pode ficar devedor por mim. Acaba eu não paguei e eu vou ficar devendo, se eu vou ficar devendo, eu vou voltar outra vez em outra encarnação. (cambono de 92 anos).

Focalizando o afastamento a partir exclusivamente das razões dos médiuns, estes reclamam da relação com os dirigentes. Indelicadeza, autoritarismo, arrogância são as queixas comuns, várias vezes mencionadas pelos próprios dirigentes entrevistados:

P. Por que você acha que os terreiros estão fechando?

R. Por muitos e muitos pontos. Primeiro falta de humildade e de união. Humildade porque a pessoa se envaidece daquele posto de babalorixá, de pai-de-santo e às vezes quer tratar mal, de maneira humilhante o iaô, o abiã³⁰, o noviço que chega às nossas casas. A pessoa se vangloria daquela posição de alguém beijar a mão dela. Falta calor humano dentro das casas. (Candomblecista, negro, 46 anos, ensino fundamental incompleto)

As exigências do ritual umbandista, os sacrifícios necessários para o bom funcionamento do ritual são também apontados como motivos da não adesão ou do afastamento dos médiuns:

Ser umbandista exige muito sacrifício, muita dedicação e é mais fácil você ir a uma igreja e o pastor falar: reza a bíblia, reza aquilo e você ir para casa tranquilo porque a mesma fé que tem lá, tem em todos os lugares, tem em todas as religiões. Se você levar o espiritismo com firmeza é muito sacrifício, muita dedicação, você tem a hora certa para fazer as firmezas, tomar os banhos, fazer seus rituais direitinho e hoje tá todo mundo acomodado, não querem ser umbandistas. Só querem receber. Às vezes a pessoa tá ali caindo de espiritualidade e você fala: você tem que desenvolver. Elas dizem: Ah! Não, é muito compromisso. (mãe-de-santo, ensino médio, contadora, branca, umbandista, 63 anos)

³⁰ Iaô que se recebe no candomblé após passar pelo processo de iniciação. Abiã é “a pré-iniciada no candomblé, geralmente jovem, em estágio anterior à iniciação, tendo cumprido apenas uma parte dos rituais. É o posto feminino mais baixo na escala hierárquica dos terreiros.” CACCIATORE, 1988, p. 34.

A questão econômica é unanimemente mencionada. A pobreza em que sempre viveu uma grande parcela dos afro-brasileiros é relacionada com a adesão religiosa: “Todo mundo acha que chefe de terreiro não consegue nada na vida.” Tipo de discurso que une “um lugar religioso a um lugar social” (BRUMANA e MARTINEZ, 1991, p.418):

Eles dizem que tem isto, tem aquilo e que umbandista não tem nada,

P. Eles falam assim?

R. Falam. Falam que umbandista não tem nada. Ainda falam assim: onde que feiticeiro tem alguma coisa?

P. Já falaram isto para a senhora?

R. Já, por isto vão para outra religião porque na outra religião as pessoas têm as coisas. É por isto que está diminuindo o número de centro. (ex-dirigente de terreiro, umbandista, 78 anos, negra, alfabetizada)

O novo estilo que a IURD introduziu no campo religioso fazendo irromper nos espaços públicos “uma modalidade de participação religiosa que remete os pastores da Igreja à política e a seus poderes, aos negócios, ao dinheiro, à mídia e ao sucesso” (BIRMAN, 2001, p.63) contribuiu fortemente para estes argumentos. Esta relação do poder econômico com o poder espiritual é um argumento comum na sociedade em geral, percebido entre os moradores da região pesquisada quando mencionam problemas familiares e econômicos de famílias umbandistas para “demonstrar” porque “não se deve mexer com estas religiões”. Internamente, no campo afro, reforça, para alguns, as acusações de picaretagem e mistificações. Isto é, a pobreza material é vista como sinônimo de pobreza espiritual:

Eu tenho comigo o seguinte: Se você tem uma boa espiritualidade você tem uma boa vida. Deus bafeja as pessoas dando-lhe suprimento, quem não tem suprimento não tem Deus, tá em algum desequilíbrio com o criador. Espiritualidade é suprimento divino, é suprimento astral. Tem muito candomblé que eu vou contar... (pai-de-santo, curso superior, 66 anos, referindo-se à pobreza dos outros terreiros)

Além das questões de fundo religioso, vários entrevistados consideram que os dirigentes dos terreiros, principalmente de umbanda, são responsáveis pela perda de membros e de clientes porque não se “modernizaram”, “não evoluíram”, “não se adaptaram ao mundo moderno.”

Eu acho que nós somos seres humanos e nós temos livre-arbítrio. Eu procurava, eu ia em palestras, eu ia em reuniões. Eles (os antigos) sempre foram contra isto. Eles não aceitam, seguem sempre aquele mesmo modo, método de trabalhar, continuam do mesmo jeito, segunda, quarta e sexta e mantêm as hierarquias todas. (pai-de-santo, umbandista negro, 46 anos, universitário, encostado do INSS)

Na umbanda, os pais e mães-de-santo não atentaram para a responsabilidade de ver que a gente vive em um outro mundo hoje, um mundo moderno. Nós hoje temos que ter um site na internet pra mostrar nossa religião pro mundo inteiro, precisamos de autoridade política, de uma ONG, de trabalho social, comunicar com as pessoas através do *messenger*. (Candomblecista, negro, 46 anos, ensino fundamental incompleto)

Umbandistas atribuem o fechamento dos terreiros de umbanda ao candomblé, principalmente, porque avaliam que os jovens aderem ao mesmo por causa das festas, roupas bonitas e prestígio.

Tanto umbandistas como candomblecistas culpam as religiões dos “crentes” pelo fechamento dos terreiros. E exemplos são citados como as filhas do fundador de um dos centros mais tradicionais de Juiz de Fora. A diversidade religiosa é percebida ao mesmo tempo como muita religião, mas como pouca fé, como disse um descendente de escravos de uma cidadezinha da Zona da Mata:

O povo não tem mais religião. Não, isto é religião tem é muita! O mundo virou de pernas pro ar. Não foi o mundo, foi as pessoas. Estes crentes acabou de escangalhar com tudo; não tem mais benzedor. Antigamente tinha muito zelador.

Outras mães-de-santo afirmam que “desde que passou a ter muitas religiões, a umbanda ficou prejudicada”. Paralelo a esta constatação existe a crença de que os evangélicos não têm força para fechar os terreiros e que basta “seguir os fundamentos que ninguém consegue acabar” com a umbanda. Afirmam que os orixás, na hora certa, vão agir e há os que acreditam que a missão da umbanda ainda não acabou.

Baseados em um discurso presente nos primórdios do movimento umbandista sobre a sua função complementar ao catolicismo e ao kardecismo, isto é, religião com a missão de

combater o mal que a quimbanda produzia e que as outras duas não tinham condições de combater, alguns umbandistas creem que a umbanda desaparecerá só quando o mal acabar:

A umbanda vai existir enquanto a quimbanda existir. Hoje a quimbanda é igual, é a mesma coisa do candomblé. Quando a quimbanda desaparecer, a umbanda deixa de existir. A umbanda tem que combater a quimbanda porque a quimbanda só faz o mal. (chefe de terreiro de umbanda, branco 70 anos, primário)

P. Porque foi criada a umbanda?

R. Existia a quimbanda e o médium de mesa. Quimbanda só fazia mal. Criaram a umbanda para combater a quimbanda, foi criada pelos guias de mais luz. O povo da mesa não consegue combater a quimbanda. Na mesa leva um ano ou dois para combater, lapidar um espírito sem luz. Na mesma hora a umbanda vai lá e prende. (...) Se não tivesse a quimbanda, quando acabar o mal só vai existir o centro de mesa. (Ex-chefe de um terreiro na Zona da Mata, 80 anos, primário, aposentado, branco)

Responsabilizam, principalmente, seus próprios pares pela perda de adeptos e clientes, mas apontam também limitações que independem deles e das entidades. A concretização dos milagres e a eficácia simbólica na linguagem antropológica, segundo eles, dependem de fatores aos quais não têm controle. Entre estes, a fé é o mais citado. Se não houver fé, o milagre não acontece, dizem todos. E sem fé, afirmam ainda, se perde a força.

Apontam, ainda, uma inadequação da umbanda ao mundo de hoje, inadequação decorrente dos terreiros não modificarem seus rituais e nem aderirem ao mundo tecnológico e também porque se tornou difícil cumprir os preceitos religiosos e compatibilizar as exigências da religião com a vida social.

Apesar de todas estas forças contrárias, acreditam na sobrevivência da umbanda argumentando que os problemas emocionais sempre existirão. Uns acreditam na continuidade da umbanda, mas de uma umbanda modificada. Segundo o relato de uma médium, a umbanda “de antigamente”, com os terreiros cheios de médiuns vestidos de branco e repleto de clientes, está acabando e vai desaparecer totalmente, mas a umbanda não vai acabar nunca. Isto é, suas entidades e práticas continuarão existindo em outros contextos. Cita como exemplos as cartomantes que incorporam entidades umbandistas durante os atendimentos e receitam banhos e trabalhos espirituais típicos e, sem ser novidade na história das religiões mediúnicas, a presença

de pretos-velhos e caboclos nos centros kardecistas, em alguns casos provocando cisões semelhantes as do mito de fundação da umbanda por Zélio de Moraes (BROWN, 1985).

Neste sentido, espíritas juizforanos consideram a apometria,³¹ recente na região, como a nova umbanda, a umbanda do século XXI. E ocorre também o aparecimento de novas identidades umbandistas como a Umbanda Cabalística Esotérica Arte Enoquiana, fundada em Juiz de Fora por um grupo de jovens.

3.3 Exus e baianos

Quem circula pelos terreiros de umbanda de Juiz de Fora há mais de vinte anos percebe que algumas entidades estão desaparecendo das giras, como as Juremas e outras indígenas assim como aqueles caboclos cujos nomes eram relacionados com a natureza: Caboclo Ventania, Sete Montanhas, Arranca Toco, Caboclo Arruda que eram extremamente sérios e de pouca conversa. Também os pretos-velhos estão rareando. Por outro lado, baianos, boiadeiros, ciganos, exus femininos e masculinos são cada dia mais presentes, tanto nos terreiros de umbanda como nos de candomblé e há cerca de um ano chegaram também os encantados.³²

Alguns entrevistados atribuem estas mudanças ao crescimento do candomblé na cidade. Apesar de estar obtendo maior visibilidade atualmente, é um processo que data do início da década de oitenta, principalmente no que diz respeito aos exus e baianos. Por esta época alguns terreiros já trabalhavam abertamente com os exus, realizando giras em que as pombagiras se

³¹ Apometria é uma técnica de cura espiritual introduzida na década de cinquenta no Rio Grande do Sul, mas que só recentemente começou em Juiz de Fora através do trabalho de kardecistas. É uma técnica que difere das concepções umbandistas por situar a origem do mal no indivíduo também. Crê que os indivíduos são constituídos de vários corpos espirituais e que com técnicas de desdobramento destes corpos é possível tratá-los. Nas sessões de cura invocam o auxílio de pretos-velhos, caboclos e exus da umbanda. Em Minas Gerais um dos expoentes desta técnica é o umbandista Robson Pinheiro, autor de várias obras. Ver nas referências bibliográficas desta tese PINHEIRO (1998, 2004, 2007).

³² “Os seguidores do tambor-de-mina, autodenominados mineiros, acreditam que os encantados são espíritos de pessoas que um dia viveram e que não morreram, mas “se encantaram”, passando a existir no mundo “invisível”, do qual retornam ao mundo dos homens no corpo de seus iniciados, em transe ritual quando dançam, cantam, conversam, bebem e estabelecem com a assistência relações de afeto e clientela” (PRANDI; SOUZA, 2004, p.217).

apresentavam elegantemente vestidas, maquiadas e adornadas com lindas bijuterias, o que para a cidade representava uma mudança significativa. Isto porque,

tratado durante muito tempo com discrição e segredo, o culto dos Exus e Pombagiras, identificados erroneamente como figuras diabólicas—tanto por gente de fora como por gente de dentro da própria religião – veio recentemente ocupar na umbanda lugar aberto e de realce. Exus e Pombagiras foram por muito tempo entidades exclusivas do panteão da quimbanda, o chamado “lado da esquerda”, cuja existência a própria umbanda fazia questão de esconder. Depois foram abertamente incorporados aos rituais de umbanda e, mais adiante passaram a ser cultuados em terreiros de candomblé. (...) Com isto, praticamente todo o segmento das religiões afro-brasileiras foi povoado de Exus e Pombagiras bastante distintos dos exus mensageiros dos candomblés tradicionais (PRANDI, 2005, p. 231).

As reinterpretações sofridas pelos exus na suas passagens dos candomblés tradicionais para a umbanda e desta para os candomblés atuais foram analisadas por Capone (1999, p.169) em sua tese de doutorado. Essas reinterpretações parecem ter sido objeto “de intenso processo de negociação entre os valores africanos dos cultos e os valores dominantes da sociedade”.

Segundo os entrevistados é de fundamental importância trabalhar com os exus, porque ele “circula em todas as linhas” o que garante a continuidade entre a umbanda e o candomblé. Segundo outros, exu é a entidade que comanda o mundo atual.

Exu é que tá movendo o mundo no momento.

P. Por quê?

R. É o material. O material é que tá movendo o mundo no momento. Exu! As pessoas acham que exu é maldade, preferem mais este guia porque dificilmente as pessoas vêm pedir para ajudar os outros, fazer caridade. (mãe-de-santo, branca, 27 anos, ensino médio)

Em um contexto competitivo, a figura de exu é um símbolo poderoso. Pode-se dizer que:

Exu encarna o herói ambíguo, o *trickster*, cujas armas são a esperteza, a mobilidade, a sorte. Ora a sociedade brasileira é uma sociedade ambígua, estruturada em função de uma pequena elite. É uma sociedade que propõe aos indivíduos objetivos sociais que nunca poderão atingir e que neles cria necessidades que não poderão satisfazer. No contexto dos cultos afro-brasileiros, Exu representa, então, uma solução possível ao conflito entre um ideal

irrealizável e uma realidade em que as possibilidades de ascensão social são muito reduzidas. Seu é o dono da magia, o senhor do destino: por seu intermédio, torna-se possível influir na vida cotidiana. (CAPONE, 1999, p.15)

Os frequentadores dos terreiros preferem as giras dos exus masculinos e dos exus femininos, as pombagiras, e, assim, os próprios terreiros vão deixando de trabalhar com os pretos-velhos e com as caboclas Juremas. Os candomblecistas que atendem individualmente também o fazem incorporados com os exus seja durante o jogo de búzios, leitura de cartas ou em uma consulta sem nenhuma destas técnicas. Os exus Maria Mulambo, Maria Padilha, Zé Pulintra disputam com as Ciganas e Ciganos no cotidiano dos candomblés. Um pai-de-santo, um dos mais antigos da cidade, “raspado no keto”, explica porque trabalha todos os dias com sua pombagira:

Vamos supor, se eu for ficar só com Iansã, só Iansã vai chegar na minha cabeça. Quem me traz cliente pro meu jogo de búzios? Maria Padilha, porque Maria Padilha é escrava de Iansã, ela é que transmite os recados de Iansã porque Iansã não vai vir na terra para me falar. Ela é que me traz cliente pra jogo, ela que me traz cliente pro meu bolso. Se eu abandonar Maria Padilha eu vou perder meus clientes com certeza. Vou ter de caçar uma outra Maria Padilha. Todo mudo gosta mais é das pombagiras e dos exus. (candomblecista, zelador, negro, 48 anos, primário)

Voltando aos terreiros de umbanda, impressiona a representatividade dos baianos como chefes espirituais e entidades presentes nas giras competindo com os exus na preferência dos atendimentos. Os baianos não são uma novidade nos terreiros, sempre existiram. O que acontece atualmente é a sua predominância sobre os demais caboclos e, como fala uma umbandista, a forma como se modernizaram:

Sempre existiu baianos, mas eram baianos diferentes destes baianos modernos porque hoje em dia os baianos que a gente vê é tipo malandro. E os baianos de antigamente não era tipo caboclo, dava passe. Não tinha essa ginga, ninguém ficava dançando nem pulando num pé só, não tinha nada disto. Isto é coisa de agora. (candomblecista negra, 43 anos, curso técnico)

O sucesso dos baianos em Juiz de Fora ocorre com a valorização do candomblé através da mídia a partir dos anos setenta. Representa a força do candomblé e da mítica Bahia na umbanda mineira. Segundo uma entrevistada, “os baianos ainda não são muito evoluídos e são

negros que vieram diretamente da África” e têm “muito conhecimento de candomblé, de trabalhos de magia, de cura, de mistérios.” Quando lhe perguntei por que ela trabalha com o baiano, respondeu:

É um povo fortíssimo. Agora o negócio é o seguinte, as pessoas gostam mais do seu Mané Baiano porque ele é mais despachado e os outros guias são mais calmos pra falar, não cantam, são mais tranquilos, já são mais evoluídos. O Sô Mané não, ainda não tá evoluído, ainda tem muita maldade pra trás, é caboclo mesmo, mas sabe mais coisas, é mais forte, mais despachado. (mãe-de-santo, umbandista, branca, primário, 64 anos, aposentada)

O baiano se ajusta tanto à direita como à esquerda. Neste sentido representa um esforço da umbanda para “apagar a dicotomia entre o bem e o mal que a caracteriza historicamente” (SOUZA, 2004, p.316). Diferente do seu estilo alegre, provocador, zombeteiro, malandro, os boiadeiros, presentes nos candomblés de Angola, são sérios. Sua presença não é tão significativa nos terreiros que visitei. Ao contrário da sisudez dos boiadeiros e da malandragem dos baianos, os pretos-velhos simbolizando o sofrimento, a humildade, a submissão, a sabedoria, a calma, a tranquilidade estão perdendo espaço no campo afro-brasileiro e muitos consideram que é devido à influência do candomblé, onde são considerados eguns, isto é, espíritos dos mortos que se deve evitar. Seu prestígio decaiu, porém, de um modo geral. Suas giras nos terreiros de umbanda atraem um número reduzido de frequentadores. Em uma gira de pretos-velhos atende-se, em média, cinquenta pessoas e nas dos exus, em média, duzentas.

Outra explicação possível decorre da especialização entre as entidades. Com os pretos-velhos não se conversa sobre determinados assuntos e nem se pede o que não é socialmente aprovado. São bons conselheiros e cuidam, principalmente, de problemas de saúde. São calmos e não têm muita pressa em solucionar os problemas. É preciso antes muita benzeção, banhos e rezas. Porém, são considerados grandes feiticeiros que podem atuar na linha da quimbanda e, segundo alguns umbandistas, são eles que realmente conhecem os segredos da magia e, por isso, não pode existir umbanda sem os pretos-velhos.

Estas entidades são festejadas no dia treze de maio, quando os terreiros oferecem uma feijoada em sua homenagem. A dimensão desta celebração varia de terreiro para terreiro. Tanto pode ser fechada, destinada só ao povo da casa como aberta ao público. Os pretos-velhos se fazem presente, abençoam a feijoada e dão passes. Em 2007 e 2008 nas feijoadas a que compareci o homenageado não se fez presente. Em um terreiro a única médium que trabalhava

incorporada, a mãe-de-santo, recebeu somente o baiano, me explicando depois que era porque esta entidade tinha mais condições de coordenar e tomar conta da festa. Em outra ocasião em uma feijoada realizada em agradecimento aos pretos-velhos de uma médium bastante idosa, nenhum dos médiuns presentes recebeu preto-velho por que diziam que “não estavam sentindo a vibração”.

Além da festa dos pretos-velhos, a distribuição de balas no dia de Cosme e Damião é outra festividade tradicionalmente realizada pelos umbandistas. Com a chegada do candomblé, as atividades festivas multiplicaram-se.

3.4 As novas festas nos terreiros

As festas marcantes do calendário religioso do candomblé, as saídas dos iaôs e as datas consagradas aos orixás, pela sua constância e exuberância têm distinguido esta religião como uma religião festeira. Para Amaral (1998) a festa é um fenômeno estrutural do candomblé tanto do ponto de vista religioso como de construção de identidades e de manutenção do grupo coeso.

Ao calendário tradicional têm sido acrescentadas outras festas de acordo com a história de cada terreiro, a disponibilidade de recursos e a vontade de comemorar. Desta forma, durante todo o ano no campo afro-brasileiro são inúmeras as opções de festas para boiadeiros, pombagiras e exus. Alguns terreiros realizam festas para todas as entidades, outros apenas uma ou duas por ano. O certo é que no candomblé “vive-se um ethos de festa, como se a própria vida fosse uma festa” (AMARAL, 1998, p. 115).

A produção das festas das pombagiras envolve um grande dispêndio de tempo, de dinheiro, uma enorme criatividade na confecção do guarda-roupa³³ e na decoração do espaço. Muito brilho, seda, bordados, flores, babados, echarpes esvoaçantes, cores vibrantes, valorizam e tornam extremamente bonitas as roupas das pombagiras. As bandeirinhas de papel coloridas, dos terreiros de umbanda, cedem espaço para os laços de lamê dourados. As mesas são decoradas

³³ Para uma festa uma ialorixá confeccionou mil e duzentas flores de pano (fuxico) para a roupa de sua pombagira. Cada abiã e iaô também confeccionaram flores iguais para as roupas de suas pombagiras.

com enfeites iguais aos das festas de aniversário e casamento da cidade: caixinhas de bombons, bandejas decoradas, bolos confeitados e enfeites com ímã para porta de geladeira são distribuídos como lembrancinhas. Há uma mudança no estilo das festas dos candomblés:

No figurino dos deuses, nota-se uma certa influência das concepções de fora que deles fazem carnavalescos, autores teatrais e de televisão. Seguindo a tendência do espetacular adotada pela mídia, os terreiros trazem os seus deuses a Terra sob forma de super-heróis do candomblé (...). Sendo mantida a tradição dos banquetes rituais, durante ou após as festas do calendário litúrgico, ressalta-se que as comidas-de-branco atualmente servidas não são os pratos da culinária religiosa, e sim salgadinhos, maioneses, estrogonofe e demais iguarias da cozinha internacional. Da mesma forma, a bebida servida agora é composta de cervejas, refrigerantes, champanhes e uísques em vez do tradicional e esquecido aluá (TEIXEIRA, 1999, p.138-139).

Alguns terreiros alugam mesinhas e cadeiras de bar e os filhos-de-santo improvisam um conjunto musical para tocar e cantar as músicas prediletas das pombagiras enquanto a cerveja e os salgadinhos são servidos aos convidados. Em uma festa da qual participei, um cantor da noite, para pagar uma promessa feita à pombagira Maria Mulambo, entoou durante horas suas canções prediletas, canções de “fossa”, das décadas de cinquenta e sessenta. Como observa Mãe Adenir de Oxum (apud Amaral, 1998, p.115) “é uma festa como quando você vai a uma discoteca, como você vai num fundo de quintal (samba-de-roda, pagode), vai para se divertir.”

Para Cosme e Damião os terreiros estão realizando o que denominam de festa temática. Isto é, decorada com um tema infantil: Festa da Mônica, Branca de Neve, Moranguinho, Super-heróis e outros personagens da literatura infantil.

Esse estilo de festas é criticado por aqueles candomblecistas que se dizem “puros” e pelos umbandistas. As críticas não impedem este tipo de festa se disseminar pela cidade e contaminar terreiros tradicionais de umbanda que começam a introduzir festas para as pombagiras e festinhas temáticas para Cosme e Damião, em vez de distribuir os tradicionais saquinhos de bala.

Tanto as festas dos terreiros de umbanda como de candomblé têm em comum a criatividade sem a rigidez de formas rituais. A espontaneidade dos gestos cria performances surpreendentes como a da Maria Mulambo, ricamente vestida, dançando com os convidados; as festas dos pretos-velhos sentados no chão comendo feijoada com as mãos e as festas de Cosme e

Damião em que velhas mães-de-santo se vestem de Moranguinho. Performances criativas que fazem com que cada festa seja única, construída com os recursos disponíveis, conhecimento e experiência aliada a uma grande imaginação e gosto pessoal para agradar e servir aos deuses e aos homens.

Segundo Gerholm (1988) todo ritual comporta uma variedade de significações, nas entrevistas com as organizadoras das festas vários sentidos podem ser percebidos:

Em cada festa minha eu gosto de conciliar a vida espiritual com a vida material porque os guias foram vidas que passaram por aqui. Hoje eles estão em outro plano; tem muita criança que quando desencarnou tinha vontade de ter uma festinha assim, temática. Então eu faço com tema, igual dos meus filhos. Este ano a festa de Cosme e Damião é o da Mônica. Tem muita criança que partiram e hoje estão trabalhando (espiritualmente) que tinha vontade de ter uma festa com um tema desses. Entendeu? Tem que tentar fazer pra eles como se fosse pra nós aqui porque já passaram por aqui. Então, o que não ganharam antes eu gosto de oferecer. (mãe-de-santo, 45 anos, negra, ensino fundamental incompleto)

Uma mãe-de-santo afirma que suas festas ajudam o “povo do espiritismo mudar aquele jeito de comemorar o santo, evoluir um pouquinho” porque, depois que começou a realizar este novo tipo de festas, outras dirigentes de terreiros também mudaram o modo de reverenciar as entidades. Além da mensagem para o povo do santo e para as entidades, esta senhora quer com suas festas transmitir uma mensagem para a comunidade onde mora:

Pra eles verem coisas diferentes. Não é só coisa ruim. Porque a senhora fala em umbanda com as pessoas, eles já falam assim: é o diabo, tá fazendo feitiço, tá fazendo isto, tá fazendo aquilo, é macumba. Na festa pode ver que é alegria, que é coisa boa (...). Eu quero passar isto pro povo. Isto é um axé, coisas boas, festa, felicidade, alegria mesmo. Porque as pombagiras tiveram vida foi de alegria, de festa, de dança. Em toda festa minha quero passar isto. É uma gratidão porque Exu segura a casa, eles trabalham trezentos e sessenta e cinco dias. Então ele tem que ter seu valor. E eu valorizo muito a minha pombagira porque tô esclarecendo ela, entendeu? Na festa ela ganha muita luz, aprende muito. (candoblecista, 48 anos, primário)

A proliferação destas festividades nos últimos anos pode ser também relacionada com a expansão do pentecostalismo e com as disputas internas ao campo das religiões afro-brasileiras. Como chama atenção Caroso e Rodrigues (1999), os rituais para exu seriam tentativas de

contrabalançar as pressões externas impostas pelos pentecostais o que, segundo eles, é mais compreensível ao se considerar os terreiros

como espaço lúdico, observável à luz do caráter socializador e catártico dos rituais ali realizados, aspectos que tem sua melhor representação nos rituais para as entidades das esquerdas. A manipulação de elementos mais próximos à vida cotidiana dos praticantes e apreciadores, tais como bebidas, cigarros, vocabulário, comidas, roupas e comportamento, que caracterizam os Exus como entidades mundanas, representado por um modelo de “pessoa fora de casa” (Cf. Rodrigues, 1995), exerce maior poder de atração sobre os iniciados e não-iniciados, devido à familiaridade e proximidade destas práticas ao mundo laico (CAROSO; RODRIGUES, p. 358).

3.5. Umbandistas de cabeça feita

O povo-do-santo identifica os anos 80 do século passado como o momento da entrada do candomblé em Juiz de Fora. Entretanto, como Prandi (1991) observou haver ocorrido em São Paulo, chefes de terreiros de umbanda em Juiz de Fora já haviam sido iniciados no candomblé, como o Chico Baiano, um babalaô, que no final dos anos quarenta tinha um concorrido barracão de umbanda (Cf. SACCHETO FILHO, 1996, p.15).

Muitos anos mais tarde é que vão surgir os terreiros de candomblé e um número maior de umbandistas começam a se iniciar. Este movimento, que teve seu auge em São Paulo nos anos 60 e 70 (PRANDI, 1991, p. 71-72), só irá se tornar “uma febre em Juiz de Fora”, como dizem, a partir de meados da década de noventa.

Vários estudos se dedicam a compreender a adesão aos candomblés no sudeste brasileiro. Entre outros pode-se citar as pesquisas de Prandi (1991) em São Paulo, Capone (1999) no Rio de Janeiro e em Juiz de Fora Beloti (2004).

Estes autores apontam vários motivos para a adesão de umbandistas ao candomblé: busca de conhecimentos considerados de maior fundamento e mais poderosos, aquisição de prestígio, influência da mídia, melhor adequação do candomblé ao atual momento social e político da sociedade brasileira etc. Motivos observáveis em Juiz de Fora, mas a cidade apresenta uma característica diferente. Enquanto em São Paulo, a umbanda é “considerada apenas uma

etapa na vida do sacerdote, uma etapa a ser superada” (PRANDI, 1991, p.87) e em muitos segmentos do candomblé há uma manifesta intenção no sentido de se ‘limpar’ dos traços da umbanda, em Juiz de Fora os candomblecistas não renegam e não abandonam a umbanda. “Aqui a raiz é a umbanda”, dizem todos. Por isso, com raras exceções a maioria dos terreiros que se autoidentificam e são identificados como de candomblé realizam sessões de umbanda semanalmente ou quinzenalmente. Como bem os define Belotti (2004) são “umbandistas de cabeça feita”.

Desta forma, os candomblés presentes na cidade, com uma ou duas exceções, não correspondem às descrições apresentadas pela mídia e pela literatura antropológica, “como realidades aparentemente bem definidas e bem delimitadas” (CAPONE, 1999, p.23). São denominados pejorativamente de umbandomblé. Devido sua conotação negativa e por não se identificarem como tal, não usarei a denominação umbandomblé.

Dois aspectos durante as entrevistas surgiram como os mais relevantes no processo de adesão ao candomblé por umbandistas: a busca por conhecimentos e a continuidade com a umbanda. Ao indagar sobre os motivos da adesão, a necessidade de maiores conhecimentos e a busca por fundamentos foram abertamente admitidos, diferindo do discurso observado por outros pesquisadores Belotti (2004) entre outros, em que a justificativa principal era uma exigência dos orixás.

3.5.1 Em busca dos fundamentos

As religiões afro-brasileiras se caracterizam principalmente pelo ritualismo, dependendo sua eficácia da execução de práticas mágica. Porém, desde o início do movimento umbandista sua liderança intelectual busca fundamentar a umbanda nas religiões do antigo oriente, no esoterismo e na ciência³⁴. Este anseio por uma sólida fundamentação pode ser percebido em um ponto³⁵, entoado na abertura todas as giras durante a defumação, que diz: “umbanda tem

³⁴ O primeiro autor que relaciona a umbanda com as religiões orientais é MATTA E SILVA (1979). Nesta linha e acrescentando justificativas esotéricas e *científicas* destacam-se os livros de RIVAS NETO (1999,1997,1996). Quanto à literatura sociológica consultar: ORTIZ (1978) e OLIVEIRA (2007).

³⁵ Na umbanda dá-se o nome de ponto aos cânticos e aos sinais cabalísticos riscados para cada entidade.

fundamento é preciso preparar...”. Apesar desta afirmação e da literatura produzida por intelectuais umbandistas os entrevistados se ressentem da ausência do *fundamento*:

O caos que estava acontecendo dentro da umbanda: a falta de um logos, a manifestação do pensamento da divindade, ter um código de crença montado para você pautar sua vida. Você já ouviu falar que um preto-velho baixou e deu um livro de lei, deu um código de crenças? Parece que a questão da umbanda é isto, as pessoas precisavam ter uma coisa mais palpável para acabar com as contradições que tem até dentro de um mesmo terreiro, cada guia, cada preto-velho fala uma coisa diferente. (médium, branco, 34 anos, curso superior, representante comercial)

Relacionado com as questões que envolvem o processo de transmissão dos conhecimentos na umbanda, a busca pelos fundamentos não representa apenas obter uma base comum ordenadora das crenças e normas de conduta, mas também o aprendizado de novas técnicas de ação, teologicamente justificadas em uma tradição vista como mais evoluída.

É a evolução. Candomblé tem mais recursos, mexe com o seu odu, são energias diferentes. A vantagem é que você aprende outros tipos de trabalho e assim na sociedade eu ganhei um nome, fiquei mais respeitada. (mãe-de-santo, umbandista iniciando no candomblé, 48 anos, ensino fundamental incompleto)

Quando a casa é fundamentada no candomblé a gente já trata direto com o orixá. Encurta, resolve mais rápido. A umbanda ficou muito limitada. Chega no terreiro troca a roupa, bate a cabeça, benze e vai embora. E muitas coisas não funcionam desta maneira. (médium, branco, 29 anos, ensino médio)

Desta forma, a busca dos fundamentos ³⁶ do candomblé está ligada à questão da eficiência. Ser eficiente neste universo significa ser portador de força espiritual, força que garante o sucesso dos trabalhos o que por sua vez confere respeitabilidade no campo religioso.

Desta forma:

³⁶ O conhecimento não é buscado apenas no candomblé. Funcionários da Biblioteca Municipal Fora informaram que umbandistas e candomblecistas passam horas consultando e copiando *livros de magia*, sendo um dos mais procurados a obra *Xoroquê, o Rei do Ouro e da Magia*, publicada em 1985, de autoria de CASTILHO, umbandista local, proprietário de uma loja de produtos religiosos envolvido no assassinato de um bicheiro e que faleceu na prisão.

No imaginário desse crente, que é pobre, o orixá “original”, cantado e cortejado por aquele que é mais rico, mais escolarizado, famoso e mais bem sucedido na vida, esse orixá cultuado à moda “antiga”, à moda dos candomblés vai se revelando mais forte. (PRANDI, 1991, p. 74)

Ser eficiente, nos dias hoje, significa, ainda, conseguir resolver os problemas dos clientes em um curto espaço de tempo. Porém, o motivo frequentemente alegado é o de que os rituais do candomblé permitem trabalhar e resolver problemas “sem prejudicar o médium”, “sem absorver as energias negativas”, “sem desgastar”, sem colocá-lo em situação de risco espiritual e físico como, afirmam, ocorre na umbanda.

Como é o ebó da umbanda? O descarrego; você faz o transporte. Você tira de um corpo e transporta para onde? Para um outro. Transporta o que? O negativo. Dentro do candomblé não. Você vai usar materiais, coisas da natureza, feijão, arroz, para limpar o corpo e muitas das vezes este caminho te leva a um caminho mais rápido do que ficar fazendo transporte. Transporte desgasta o médium; tem médium que não está preparado para tal coisa e recebe uma carga muito grande e por não estar preparado pode morrer e pegam doenças. Porque ele, espírito ruim, que sai de um corpo e entra no outro, ele pode modificar a vida do outro. Então você não tem tanto controle daquela energia e no candomblé não, a coisa é mais equilibrada. (candomblecista, negro, 39 anos, ensino fundamental incompleto)

Estes discursos mostram uma diferença fundamental nas relações entre os médiuns e os clientes na umbanda e no candomblé. O discurso da caridade umbandista proíbe o ganho financeiro e significa uma grande doação de si em prol do outro. É o discurso do sacrifício, da abnegação, de horas a serviço do outro visando à compensação em outra vida e a evolução espiritual. O candomblé modifica este relacionamento.

Prandi (1991) argumenta que a umbanda é a religião de uma sociedade que acreditava no nacionalismo e vivia profundas mudanças nas relações de trabalho, passando para

princípios constitucionais universalistas de qualificação profissional, competição pelos postos de trabalho, monetarização das relações de troca, enquanto novas classes médias se moldavam pela possibilidade de ascensão social individualizada (PRANDI, 1991, p. 56).

Nesta primeira fase do capitalismo a moral social “era a moral do adiamento da gratificação, do sacrifício, esforço, sobriedade” (KEHL, 2009, p. 29). As críticas a determinadas práticas da umbanda podem ser interpretadas também com esta chave de leitura. Para alcançar a sociedade antevista pela umbanda era necessário o sacrifício e o empenho coletivo para o bem comum e a felicidade de cada um. As promessas não se cumpriram e a sociedade que prevalece é uma sociedade que,

exacerbou a competição e na qual o individualismo e o narcisismo são levados às últimas consequências. (O candomblé) significa um sentimento de que aquela sociedade antevista pela umbanda não deu certo, mas que a retomada está disponível (PRANDI, 1991, p.63).

Nesta sociedade não faz mais sentido se doar e se sacrificar pelo outro, nela o discurso umbandista da caridade deve ser substituído pelas relações de troca, explícitas, do candomblé. Mesmo que o candomblecista pratique a caridade, não cobrando por seus trabalhos, esta não implica em um prejuízo físico. Segundo uma mãe-de-santo, “hoje em dia ninguém sabe mais o que é transporte”. Mesmo entre médiuns que não apóiam a adesão ao candomblé questiona-se o tipo de doação que a umbanda exige e o desgaste físico dos médiuns decorrente deste tipo de atendimento. Alguns chefes de terreiros de umbanda consideram muita responsabilidade deixar um médium fazer transporte. Escolhem apenas um ou dois que consideram preparados e com condições para realizá-los, em determinados frequentadores, e não o realizam indiscriminadamente como se fazia anos atrás.

Observo que a busca dos fundamentos seja no sentido de uma base normativa, justificativas teológicas ou aquisição de técnicas eficazes é uma tendência que contradiz as afirmações, incessantemente repetidas, de vários zeladores e dirigentes de terreiros sobre o valor da fé e da força do pensamento independente de qualquer técnica, fundamento ou religião. Ao afirmar que basta ter fé, muitos explicam que realizam os rituais e trabalhos porque se não agirem assim os clientes não ficam satisfeitos. “É complicado porque se você der só uma prece pra pessoa rezar ela não vai acreditar. É a fé que resolve.” “No meu candomblé, se você usar a força da mente você consegue ir longe”.

As novas relações que surgem no campo religioso introduziram características contratuais, em que cada trabalho realizado tem o seu preço. Livre da caridade umbandista o candomblé passa a ser uma opção profissional para uma parcela da população que precisa

garantir sua sobrevivência. Este ator social que era umbandista e adere ao candomblé, acumulando “funções de ambas as denominações religiosas se tornou um prestador de serviços bastante eficiente” (BELOTI, 2004, p. 149).

Os conflitos, as fofocas são constitutivas deste universo em que todos se criticam, tentam demarcar suas diferenças e se legitimar como os verdadeiros representantes da religião. A profissionalização destes atores será alvo de constantes críticas dos umbandistas.

Profissionalização e razões de cunho religioso estão intimamente interligados, devido a necessidade de trabalhar livremente com os exus. Como a figura do exu na umbanda é ligada à quimbanda, trabalhar abertamente com exu sendo do candomblé suaviza este estigma e legitima suas presenças nos terreiros de umbanda. Capone (1999, p. 123) considera que os médiuns da umbanda que trabalham com os exus e pombagiras têm uma razão suplementar para iniciar-se no candomblé: “a necessidade de submeter seu Exu à autoridade de um orixá a fim de que nada de mal possa lhe acontecer porque se ligar apenas a esse espírito pode ficar muito perigoso”

Existem umbandistas que passaram pelo ritual de feitura de santo e não se assumem como candomblecistas e continuam tocando a umbanda como sempre fizeram.

Eu não digo que eu passei pro candomblé. Eu simplesmente dei uma obrigação³⁷ no candomblé. Agora eu toco a minha umbanda normalmente, só que eu tenho de dar, às vezes, satisfação à nação que eu fui raspada. (mãe-de-santo, 50 anos, fundamental incompleto)

Outra mãe-de-santo passou pelo ritual do bori e não quer raspar porque não quer seguir fielmente os preceitos do candomblé que não concorda como o sacrifício de animais. Desta forma, para mitos, a adesão ao candomblé representa um processo em que se adota elementos selecionados em consonância com valores e crenças anteriores.

³⁷ Obrigações são oferendas “rituais às divindades que o crente é obrigado a fazer, por exigências das mesmas, a fim de propiciá-las e receber seu auxílio em questões espirituais e materiais” (CACCIATORI, 1988, p.184).

3.5.2 Aqui a raiz é umbanda

Conviver no universo das religiões afro-brasileiras em Juiz de Fora é escutar repetidamente: “a raiz aqui é umbanda.”

Os relatos socioantropológicos que narram o surgimento da umbanda no início do século passado no Rio de Janeiro não encontram eco entre os umbandistas da cidade. Apenas quatro entrevistados fizeram uma menção, mesmo assim sem saber o nome do “fundador” ou errando o nome do Zélio de Moraes.

A umbanda não tem relatos concretos, mas dizem (risos) que ela surgiu em 1906 na cidade de Niterói, médium “José Célio” que numa sessão de Kardec ele incorporou um caboclo e este caboclo não era aceito no Kardec. Entendeu? Ele veio, falou que queria trabalhar e aí começou a surgir a umbanda, onde ele pediu a um médium dele para formar a umbanda. Tá? (risos) É um dos relatos que nós temos

Desconhecem ou não acreditam no surgimento da umbanda no Rio de Janeiro e diferenciam o processo mineiro, estabelecendo uma relação de continuidade com a religiosidade dos escravos:

A umbanda surge desde a época dos negros na senzala porque o negro, ele criou o sincretismo e aí é que nasceu a umbanda. Na própria senzala a umbanda nasceu da necessidade de cultuar os orixás, mas sem poder dar nome aos bois (umbandista negro, 63 anos, ensino fundamental incompleto).

Na “passagem” da umbanda para o candomblé, apesar do candomblé ser considerado mais forte, mais evoluído e com mais e melhores recursos, continuam realizando sessões de umbanda e trabalhando com suas entidades, como os pretos-velhos. Os depoimentos abaixo reproduzem a voz corrente entre os candomblecistas juizforanos e revelam a impossibilidade que sentem para abandonar a umbanda:

As pessoas passam para o candomblé atingem, sobem um grau na evolução espiritual, mas não podem deixar as raízes. As raízes não mudam. Você passou a

cultuar os seus orixás não vai deixar de cultuar os seus catiços³⁸, seus espíritos de umbanda porque eles não vão embora. A gente aprende a cultuar eles de outras maneiras com agradados, oferendas e continua com a umbanda. A raiz não se perde, ela pode ser aprimorada. (mãe-de-santo, 39 anos, ensino fundamental, costureira)

Todos têm lá o seu vovozinho escondidinho atrás das cortinas onde eles cuidam. Não existe folha, orixá que tire estes pretos-velhos. Quem deixar de trabalhar apanha. Quando a pessoa é médium o compromisso é pro resto da vida; quando é médium de verdade. (candomblecista, branco, 53 anos, primário)

O seu lado espiritual umbandista, se você nasceu com aquilo ninguém te tira. Muitas vezes as pessoas quando saem na nação e tira caboclo, tira preto-velho ele tem tendência a cair. Então para que você não tenha problema cuida deles tudo. Você foi desenvolvido com aquilo, você puxou e você vai despachar depois? Simplesmente chega um pai-de-santo do candomblé e acha que aquilo não tem de ser cultuado? Não! Tem de ser cultuado sim! (candomblecista negro, 50 anos, ensino fundamental)

Como a população local está acostumada com as entidades e os rituais umbandistas, abrir mão dos mesmos significa perder clientes:

O povo de Minas gosta mais de chegar no centro e o caboclo tá ali dando passe, fazendo transporte, tirando aqueles troços pesados deles. Eles acreditam muito em vela preta, vela vermelha, fogo de pólvora, galinha preta é no que eles acreditam. (candomblecista, negro, 48 anos, curso primário)

Um zelador que veio para a região há uns anos e não se sente comprometido com a raiz umbandista, se viu obrigado a trabalhar com as entidades da umbanda, o que, segundo ele, não faria em outros lugares.

O povo agora não quer jogar búzios. O povo quer falar direto. O povo quer solução rápida e acha que a solução rápida é falar com preto-velho, com exu principalmente. Quando é exu a casa lota e caboclo também lota. Se você cobrar R\$10,00 para uma consulta com exu, você tem cem pessoas lá dentro pra consultar. Você vai só jogar búzios em uma semana só aparece dois ou três. A entidade já dá um parecer na hora, orienta, já resolve ali. Então eles (os zeladores do candomblé) estão aderindo a isto. Então tá dificultando até a vida

³⁸ Catiços é como muitos se referem aos pretos-velhos.

do zelador em termos do jogo de búzios, em termos de origem. Então tão apelando pra isto. (candomblecista branco, 66 anos, aposentado, curso primário)

O sucesso da umbanda é explicado por esta relação de diálogo em que os clientes têm a oportunidade de se expressarem, de desabafar e de obter uma resposta imediata, uma solução ou palavra de consolo.

Para muitos o candomblé está em um nível superior de conhecimento e a umbanda é uma escola de um estágio inicial, indispensável para ser um bom médium e para trabalhar com segurança.

Iniciar-se no candomblé em Juiz de Fora é um processo que não se finaliza na primeira vez que se faz a cabeça em uma nação. Muda-se de pai e de nação porque o “orixá foi assentado errado” ou porque se conhece outras nações e se descobre outros vínculos ou porque pais e filhos-de-santo se desentendem. Interessante observar que novas nações têm surgido no universo afro local. Além das nações keto e angola, iniciados passaram, ou estão passando, para a nação fon e para outras menos conhecidas.

Quando o candomblé começou em Juiz de Fora apesar de dois ou três umbandistas terem se iniciado no Rio de Janeiro ou no interior da Bahia, a maioria das iniciações foram realizadas na própria cidade por religiosos que vinham do Rio de Janeiro. Ultimamente, principalmente entre os candomblecistas mais “antigos”, este ritual de filiação está sendo realizado novamente na cidade do Rio de Janeiro ou em outros municípios fluminenses.

O trânsito de uma nação a outra, objeto de críticas múltiplas dos concorrentes na disputa por novos filhos-de-santo, encontra várias justificativas. Porém, não importa a nação em que seja iniciado, continua cada um “tocando” umbanda e “fazendo do seu jeito”. Uma das razões foi dada por uma jovem mãe-de-santo que já se iniciou em duas nações, vinda de uma família espírita, isto é, de kardecistas e umbandistas:

Eu acho que se você tem um espírito, que você é médium, você tem seu santo; seu santo pode chegar em qualquer lugar. Tanto ele chega na umbanda, no candomblé, no kardecismo, mas é o mesmo. Eu não diferencio. (40 anos, costureira, ensino fundamental)

Belotti (2004) observou que quase ninguém diz que seu candomblé é puro. “Se o fosse não vingaria. A identificação se faz com o “misturado”, com o “traçado” (p.156). Ela, porém, interpreta a adesão dos umbandistas ao candomblé como um trânsito religioso entre tradição e modernidade. Porém, não se trata simplesmente de transitar, mas de um contínuo processo de criação e recriação de algo que está sempre se renovando.

Realizando um processo de reinvenção, reinterpretção, antigos umbandistas, não podendo desfazer-se de suas raízes a “modernizam”. Realizam um processo seletivo de apropriações, substituições e somatórios. Substituem o desgaste e doação sem limites dos transportes pelos ebós, substituem ou acrescentam às saias de xadrezinho das pretas-velhas, aos panos na cabeça, que alguns ainda usam, aos cachimbos e cafés amargos, as sedas, os paetês, as taças de cidra, as cigarrilhas, os panos importados, as bijuterias. Todo o brilho e a ostentação que caracterizam o candomblé desde Joãozinho da Gomeia³⁹ e é tão espetacularmente exibido na mídia eletrônica. Mas, nem sempre se substitui, soma-se, acrescenta-se selecionando de acordo com os recursos, com a ocasião, “como pode”, “como dá”, “como sabe”. E aí já não é mais aquele candomblé que não trabalha com eguns, que não dialoga nas giras, que não faz caridade etc. Como disse um dos mais antigos candomblecistas de Juiz de Fora, “raspado no keto”, como gosta de ser identificado: “Tudo muda. Cada um muda do seu jeito! Cada um faz a sua mudança”.

Assim, muda tanto a umbanda como o candomblé. Um candomblecista afirma que não faz despacho nas esquinas porque “tem mais fé na cabeça. Basta conversar mentalmente que resolve os problemas”. Os que permanecem na umbanda reconhecem que não praticam mais a mesma umbanda.

As nossas entidades da umbanda são diferentes daquelas que a gente recebia antes de ser iniciado no candomblé. Modifica, tem um jeito diferente, um jeito mais firme de falar, uma forma mais fácil das pessoas entenderem, consegue mostrar pras pessoas as coisas com mais facilidade. (pai-de-santo, 35 anos, vigia desempregado, ensino médio)

Outra entrevistada também afirmou:

³⁹ João Alves Torres Filho, imortalizado como Joãozinho da Gomeia, nasceu na Bahia em 1914 e em 1946 passou a viver em Duque de Caxias, RJ; pai-de-santo e bailarino foi um personagem constante nos jornais e revistas da época com suas indumentárias características exuberantes.

As sessões de umbanda eram completamente diferentes; era homem de um lado e mulher do outro, candomblecizou a umbanda. A pessoa passa para o candomblé e ela passa a tocar a umbanda de uma maneira diferente do que fazia: sem gongá, sem imagens católicas, os caboclos passam a ser evoluídos, para de fazer transporte, de bater cabeça, sem aquele ritual rústico do transporte. (mãe-de-santo, negra, 43 anos, técnica de enfermagem)

Tanto umbandistas que não aprovam a adesão ao candomblé como os que aderem criticam o “umbandomblé”. Uma mãe-de-santo comparou-o com a Igreja Universal “esta mixórdia, este umbandomblé ficou uma coisa igual à Universal.”

Observo ainda que pais-de-santo umbandistas criticam a entrada do candomblé em Juiz de Fora. Seus comentários – “Ali é só festa”; “Só gostam de exibição”; “Não é bem uma religião; é mais é cultura” – o desqualificam como religião por fazer matança e/ou por considerá-lo perigoso, isto é, identificá-lo como quimbanda. Quando eu fazia a pesquisa de campo, uma mãe-de-santo vizinha de um candomblé aconselhou-me a não ir até lá porque, segundo ela, é perigoso entrar em um terreiro de quimbanda.

Do total de cinquenta e tres terreiros visitados em Juiz de Fora e na região, em dezessete, não percebi nenhuma influência do candomblé, destes em quatro a influência do kardecismo é marcante e sete são terreiros cuja origem remonta às décadas de quarenta e cinquenta. Em alguns terreiros seus dirigentes afirmam que “continuam tocando igualzinho” os fundadores faziam. Dois terreiros ainda mantêm a cadeira ou os banquinhos dos fundadores, já falecidos, no mesmo lugar e afirmam que eles continuam “presentes em espírito” e são “vistos” ou “percebidos” por seus descendentes durante as giras.

Duas ressalvas se fazem necessárias ao mencionar esses terreiros mais antigos neste capítulo que trata das mudanças e da adesão ao candomblé: não é por serem antigos e não terem aderido ao candomblé que também não estejam constantemente fazendo modificações.

A segunda observação é para registrar a existência de terreiros fundados nas décadas de sessenta e setenta, em que seus dirigentes aderiram, seletivamente, ao candomblé, isto é, “fizeram cabeça”, mas não querem divulgar esta adesão e continuam se identificando como umbandistas.

As fronteiras borradas impedem, na maioria dos casos, as rígidas delimitações como têm sublinhado vários antropólogos e sociólogos. Um bom exemplo é um terreiro que durante anos

era considerado fortemente influenciado pelo kardecismo e que passou a abrigar médiuns do candomblé e criou espaços para rituais kardecistas, candomblecistas e umbandistas.

Desta forma o processo criativo que representa a entrada do candomblé está permitindo tanto a continuidade como a mudança cultural. Como salienta Wagner (1987)

a necessidade da invenção é dada pela convenção cultural e a necessidade da convenção cultural é dada pela invenção. Inventamos para sustentar e restaurar nossa orientação convencional: aderimos a essa orientação para efetivar o poder e os ganhos que a invenção nos traz (WAGNER, 1987, p.43).

A forma como articulam um contexto e o outro, no caso a umbanda e o candomblé, para que sejam comunicáveis e tenham sentido, é necessária a contínua reinvenção de cada um a partir do outro. E, neste sentido, eles mantêm entre si uma relação dialética, relação ao mesmo tempo de interdependência e contradição. Dialética, no sentido utilizado por este autor, significando “uma tensão ou alternância, ao modo de um diálogo, entre duas concepções ou ponto de vista simultaneamente contraditórios e solidários entre si” (WAGNER, 1987, p.47).

Pensando, porém, em termo das lógicas que orientam as adesões ao candomblé, vejo que existe uma combinação das várias lógicas, como interpreta a Sociologia da Experiência. Socializados como foram de acordo com uma orientação umbandista não conseguem se desvincular de seus valores e das orientações deste *contexto convencional* e, através da invenção, de uma reinterpretação o reinventam de acordo com os ideais e com as exigências da nova sociedade em que vivem. As mudanças são ações realizadas em diferentes sentidos: ao mesmo tempo em que se tenta adequar a religião ao novo campo religioso e se manter na competição, busca-se exercer a missão de um modo mais adequado aos dias de hoje.

Assim a adesão ao candomblé, sem abandonar a umbanda, a busca dos fundamentos, as festas e seres espirituais que se tornaram mais presentes, representa uma estratégia em um mercado que se tornou extremamente competitivo. Por outro lado, a fidelidade à umbanda, o discurso da impossibilidade de abandonar “a raiz” apontam no sentido contrário, da integração aos valores tradicionais deste universo religioso. Como diz Dubet (1994) “no espaço da experiência social, as tensões ligam e opõem ao mesmo tempo as diversas lógicas da ação” (p. 189).

3 ESPÍRITAS PELO AVESSE

Um princípio elementar das teorias sociológicas afirma que a ação é social porque visa o outro. Assim, o sentido da ação não é definido apenas pelas orientações normativas e culturais, mas também pela natureza das relações sociais, sendo que as orientações da ação e os tipos de relações sociais nas quais ela se inscreve são dados simultaneamente.

No contexto da interação social, a oposição nós/eles designa a natureza das relações. A forma elementar desta relação opõe o nós ao eles, fazendo com que o nós exista na afirmação constante de sua diferença e na sua distância para com o outro. Desta forma, o sentido das ações do povo-do-santo, no que se refere ao conflito com os pentecostais, deve ser entendido a partir das relações que estabelecem no contexto social em que vivem. Relações que dependem de como vêem os pentecostais, de como interpretam as conversões ao pentecostalismo e, também, de como em um determinado contexto as demais religiões se relacionam entre si.

Este capítulo apresenta as explicações que umbandistas e candomblecistas formulam para a conversão ao pentecostalismo, como interpretam os *crentes*.⁴⁰ Mostra, ainda, como no campo religioso da região pesquisada, as religiões se relacionam e como, neste contexto, pais e mães-de-santo reagem às provocações de pentecostais e neopentecostais. Situa desta forma, a relação do povo-do-santo com os crentes no contexto cultural e normativo em que, cotidianamente, se desenvolvem.

Por fim apresenta as propostas que umbandistas e candomblecistas formulam para a solução daquilo que consideram ser, de fato, a origem de todos os seus problemas e conflitos: o preconceito contra as religiões afro-brasileiras.

⁴⁰ Crentes ou evangélicos são designações que usam para se referir aos protestantes de um modo geral, sem distinguir pentecostais e neopentecostais. Uso da mesma forma estas expressões.

4.1 A conversão ao pentecostalismo

A conversão ao pentecostalismo tanto do povo-do-santo como da população de um modo geral é explicada buscando as causas nas duas religiões. Isto é, apontam aquilo que julgam que afasta as pessoas das religiões afro-brasileiras e o que atrai nas denominações evangélicas. Além destas explicações, chama atenção o fato de que muitos entrevistados não acreditam na sinceridade das conversões e preveem consequências negativas na vida daqueles que se convertem ao pentecostalismo.

Apontam vários motivos que levam ao abandono das religiões afro-brasileiras. Em primeiro lugar culpam os próprios dirigentes dos terreiros que “enganam”, “exploram a fé alheia” e que “afastam os filhos-de-santo” porque os “tratam mal, com autoritarismo, sem respeito, sem consideração.” Como parte deste discurso acusatório, uma imagem negativa da religião é vista como consequência do “charlatanismo” e de um comportamento não aprovado socialmente.

Em segundo lugar afirmam que as pessoas se desiludem com a religião porque não conseguem mais resolver seus problemas através dos rituais e das entidades. E, neste sentido, argumentam que a culpa não é dos seres espirituais, mas dos frequentadores ou dos médiuns que perderam a fé ou não entendem a verdadeira função da umbanda e do candomblé.

As pessoas acham que vai conseguir dinheiro e outras coisas no espiritismo, mas não é isso. O santo não está ali pra te dar coisas, mas para te orientar. (chefe de terreiro, umbandista, branco, desempregado, ensino médio)

Para os entrevistados, a pouca fé dos religiosos e dos clientes diminui a firmeza que “antigamente” garantia a força da religião e os milagres. A fé se perdendo ou diminuindo torna-se responsável pela desilusão com a religião e pela evasão de médiuns e frequentadores.

As promessas de melhoria de vida e de salvação espiritual são os principais atrativos citados. Como o discurso pentecostal garante que todo aquele que se converter será salvo, afirmam que a busca da salvação é a razão mais forte para aqueles religiosos que sofrem as consequências do mal que praticaram. Como disse um preto-velho, Pai Benedito das Almas, incorporado em um médium em um terreiro na zona rural de Juiz de Fora: “Quando eles vê que

as coisas tá ficando ruinha eles vão saber de Jesus, eles vão esconder nas igrejas; dizem que lá eles ganham a salvação”. Neste sentido, recorrem às igrejas pentecostais os que praticavam o mal, os falsos médiuns e os despreparados:

Vão porque apelam a Deus, porque eles falam que lá tem Deus. O pastor fala que vai tirar aquela coisa ruim que está com você. A pessoa fala, mas eu já matei, já fiz isto, fiz aquilo e o pastor fala: Jesus te perdoa. Você tem que dar 10% todo mês e Jesus te perdoa.
(pai-de-santo, umbandista, branco, 43 anos, alfabetizado)

Nos crentes as pessoas que procuram já praticaram as piores coisas na terra. A última coisa que eles procuram é a igreja evangélica pra ver se consertam a vida. Deixar a igreja católica e a umbanda pra ser crente é tá muito desorientado. (pai-de-santo, 70 anos, primário, branco)

Vai o refugo. Só vai quem fez matança de pessoas, feitiçaria, já fez maldade. Então ele vai porque a porca começa a torcer o rabo pro lado deles. Começam a aparecer coisas perigosas em volta deles; começam a ver que estão ficando loucos e correm pra Universal. Os próprios exus que eles usaram para fazer maldade começa a cobrar; não adianta oferecer nada pra ele, nem o centro consegue resolver. Ai, o que acontece? Vão para a IURD que também não resolve nada. (pai-de-santo, umbandista, branco, 43 anos, alfabetizado)

Acreditam, porém, que os espíritas autênticos que se convertem voltarão ou sofrerão consequências negativas por terem mudado de religião:

A espiritualidade não larga as pessoas. Mais pra frente a pessoa adquire problema de saúde. Por exemplo, a espiritualidade de preto-velho é uma espiritualidade de luz que vem pra poder ajudar a gente a prosperar e quando você para ou vai pra uma igreja você começa a sentir vários sintomas que um preto-velho tem: dor nos braços, você não consegue pentear o cabelo direito, dor nas pernas, nas costas e aí com o passar do tempo você acaba adoecendo.
(zeladora, candomblecista, 38 anos, militante movimento negro)

Afirmam que as consequências da conversão de umbandistas e candomblecistas podem ser mais trágicas do que adoecer. Um pai-de-santo contou que sua mãe tinha um terreiro de umbanda em uma cidade vizinha na Zona da Mata e como não conseguiu curar sua própria filha, revoltada e passou a frequentar a Assembleia de Deus. Ela e o pastor destruíram o gongá e

jogaram os santos em um rio. Segundo ele, sete dias depois o pastor morreu, a mãe ficou louca e nunca mais se curou. Ele atribui toda essa tragédia ao fato da mãe ter abandonado a umbanda e de terem destruído o altar.

Birman (2001, p. 95) analisando os relatos das conversões ao pentecostalismo fala de uma tensão entre dois eixos interpretativos. O eixo do destino pessoal que fornece os argumentos em torno da ideia de que as pessoas nascem predestinadas a uma determinada religião e o eixo da salvação baseado na convicção de que a religião escolhida é a única verdadeira e capaz de solucionar os problemas.

Nas entrevistas dos afro-brasileiros o eixo do destino aparece quando afirmam que os médiuns autênticos voltam para os terreiros ou sofrem as conseqüências negativas, como as relatadas acima, ou, ainda, quando afirmam que o candomblé e a umbanda são religiões apenas para quem é escolhido pelo orixá ou para quem nasce com a missão de ser médium. Desta forma, estão nas igrejas evangélicas os não escolhidos pelos orixás

A umbanda e o candomblé não são religiões centradas na questão da salvação eterna, da vida após a morte. O que não quer dizer que umbandistas e candomblecistas devido a influencia do catolicismo e do kardecismo não sejam afetados por esta questão, como se percebe nos relatos sobre a busca da salvação como o motivo para pais-de-santo aderir ao pentecostalismo.

Segundo Birman (2001), no eixo da salvação se situa a convicção dos convertidos de que o pentecostalismo é a única a religião capaz de solucionar os problemas. Entre o povo-do-santo entrevistado não encontrei, porém, a convicção de que apenas uma religião é capaz de solucionar problemas. Admitem que muitos aderem ao pentecostalismo porque julgam que o mesmo resolve melhor e mais rápido os problemas cotidianos. Não negam que as igrejas pentecostais curam e resolvem problemas, mas atribuem sua eficácia à fé das pessoas e não ao poder do pentecostalismo em si. Há uma voz corrente sobre o poder da fé acima de tudo, acima das religiões.

As pessoas vão lá por interesse porque falam assim: tá fazendo isto, tá fazendo aquilo. Tão fazendo nada. Acontecem as coisas (os milagres) dentro dessas igrejas é porque vai muita gente com aquela fé. Fé em Deus; e então acontece. Mas que eles fazem, eles não fazem nada daquilo; eles estão pregando uma coisa que não sabe. É um cego conduzindo outros; ambos cairão no buraco. (umbandista, chefe de terreiro, 80 anos, primário)

Ainda quanto à solução dos problemas terrenos, parece estar havendo uma mudança na concepção do papel das religiões afro-brasileiras neste sentido. Começa a circular um discurso que lhes atribui uma função diferente daquela atribuída tradicionalmente pela sociedade:

As pessoas se desiludiram com a umbanda porque não quiseram se disciplinar. Porque o que a espiritualidade faz é: limpar, magia, afastar um obsessor e te dar uma modificação de contexto moral, doutrinário e religioso, mudar a filosofia dentro de sua casa. Se você não mudar você vai se afastar realmente. (pai-de-santo, curso superior, branco, 60 anos)

Quando se conversa sobre a conversão do povo-do-santo ao pentecostalismo, os interlocutores fazem questão de minimizar sua importância. Afirmam que a igreja católica está perdendo mais membros do que eles e duvidam da sinceridade e da duração das adesões. Testemunhas do trânsito religioso entre os terreiros e os templos pentecostais, realizado por parentes e vizinhos, afirmam que as pessoas se iludem com as outras religiões e, como não conseguem o que foram buscar, voltam para os terreiros: “Vão atrás de falsas promessas. Não consegue o que quer e voltam.” “Vou te dizer uns 70% voltam”. O depoimento de um zelador mostra como percebem as consequências negativas do trânsito religioso também:

Quando uma pessoa sai da Universal e volta pro candomblé volta com a cabeça toda desordenada. Ele foi até Deus, chegou aquele patamar superior. Aí Deus cura, Deus faz isto e aquilo. Não curava e aí saía sem fé. Volta pra casa de candomblé pra resgatar aquela fé porque a religião faz parte da cultura do ser humano. Então, ele vem de lá o que? Sem fé nenhuma. Ele orou a Deus, implorou a Deus e Deus não fez nada por ele. Ele perde a crença na vida. (negro, 42 anos, primeiro grau)

Menosprezar o sentido das conversões, a sinceridade das mesmas e considerá-las como algo negativo para a vida do povo-do-santo faz parte de um discurso que tem por objetivo diminuir a força do inimigo. Por outro lado, duvidar da exclusividade e da permanência nas igrejas, é um discurso que tem por sustentação o trânsito religioso. São inúmeros os relatos deste trânsito, analisado por vários estudiosos.⁴¹ A título de ilustração pode-se citar um terreiro de

⁴¹ Entre os vários autores que analisam o trânsito religioso pode-se citar CARNEIRO (1998), LUZ (1998) e FLORIANO (2002).

umbanda na região pesquisada que abrigou durante certo tempo um obreiro de uma igreja evangélica trabalhando como médium. O receio de ser reconhecido mobilizava os cambonos e criava uma situação complicada para o terreiro. As reuniões mediúnicas de Dona Xzinha (Cf. FLORIANO, 2003) contavam com a participação de um senhor protestante.

Este trânsito religioso “escondido” permite uma variedade de opções religiosas as quais recorrem tanto afro-brasileiros como evangélicos e questionam o sentido da conversão destes últimos. Exemplificando o duplo sentido deste trânsito, uma mãe-de-santo de 63 anos, ensino médio completo, de uma tradicional família umbandista se sentindo mal buscou ajuda em uma igreja evangélica situada nas redondezas de sua casa e diz que melhorou com a oração do pastor.

Alguns, pouquíssimos entrevistados, explicam que as conversões representam uma busca de sentido para a vida, um anseio típico do homem atual, que é confirmado pelo grande número de religiões. A simbólica da busca de que fala Carvalho (1994) foi percebida por pais-de-santo também: “O ser humano está procurando. Estão em busca de milagres, tá a procura de um caminho. Você pode notar: até as religiões são muitas”. Deste modo, tanto a ida para as igrejas evangélicas como para o candomblé têm o mesmo significado.

Desde as primeiras análises sobre a conversão ao pentecostalismo, realizadas nos anos sessenta, a existência de crenças e práticas comuns, servindo como ponte entre as religiões, tem sido a explicação mais plausível. Num estudo sobre o pentecostalismo entre porto-riquenhos em Nova Iorque, constatou-se que as novas ideias e os novos valores não são inteiramente novos. Quase todos os convertidos foram educados, pelo menos nominalmente, como católicos. “Apesar de o catolicismo institucionalizado estar muito longe de suas necessidades, sua educação os preparara para boa receptividade à mensagem evangélica dos pentecostais” (FLORIANO, 1974, p.67).

Os pontos em comum entre as crenças que compõem um pano de fundo da religiosidade brasileira possibilitando a conversão ao pentecostalismo foram levantados por Souza (1969) no seu estudo sobre a conversão ao pentecostalismo em São Paulo na década de sessenta e por Floriano (1974) para a conversão à Assembleia de Deus em Juiz de Fora na década de setenta. Renê Ribeiro vê no batismo por imersão a “oportunidade para a confluência do cristianismo com o culto às divindades das águas (de tanta relevância na África Ocidental), além de permitir a experiência extática que os negros já cultivavam através da possessão fetichista” (RIBEIRO, apud FLORIANO, 1974, p.68). Birman (2001) observa na Igreja Universal

Um conjunto de atividades rituais e simbólicas que opera como uma ponte entre os dois sistemas religiosos na medida em que são atividades que possuem uma mesma proveniência – os cultos de possessão – e certamente podem ser objeto de interpretações distintas que, contudo, são postas num processo permanente de interlocução. Tais atividades facilitam as passagens entre um culto e outro, bem como um trabalho de elaboração simbólica dos indivíduos que estão entre os dois – seja para criar rupturas seja para criar continuidades diante das alternativas religiosas que assim se apresentam para eles (BIRMAN, 2001, p. 93).

Há os que acreditam no contínuo crescimento do pentecostalismo porque “tá todo mundo buscando uma fé”, mas a maioria dos entrevistados pensam que eles não conseguirão se manter por muito tempo porque “não cumprem o que prometem” e há aqueles que dizem perceber uma retração causada principalmente pela disputa e divergências internas no campo pentecostal:

Isto é uma febre. Como toda febre uma hora vai passar e ela tá passando porque as igrejas evangélicas tomaram conta de muito espaço só que chegou um ponto que eles estão se afogando entre eles mesmos. Então a umbanda e o candomblé não é mais o foco deles. A discussão deles agora é disputar de igreja para igreja. Quanto mais evangélico pior para eles agora porque a igreja x discute com a igreja y, se desentendem. (zelador, 46 anos, negro, 1º grau incompleto)

A interpretação da conversão do povo-do-santo às igrejas pentecostais e neopentecostais, tendo como ponto de referência a própria religião, formula críticas tanto aos afro-brasileiros como aos pentecostais.

4.2 Pastor também faz a cabeça

As crenças em comum e as atividades rituais e simbólicas que operam com uma ponte entre os dois sistemas oferecem elementos para as interpretações dos afro-brasileiros e para que estabeleçam continuidades e rupturas com os pentecostais. Porém, não são apenas as questões de fundo religioso que permitem estabelecer relações. A convivência na família e no bairro e o fato

de participarem de um mesmo contexto social fornecem também os argumentos para estas interpretações.

Umbandistas e candomblecistas diferenciam as denominações pentecostais. Consideram a Igreja Universal do Reino de Deus- IURD como a que mais os persegue, apesar de alguns relatos apontarem membros da Igreja do Evangelho Quadrangular envolvidos em provocações assim como membros da Igreja Deus é Amor e Casa da Bênção. A Assembleia de Deus, os metodistas, os batistas e os membros da denominação Testemunha de Jeová foram citados como as religiões de “pessoas boas” que “não criticam”, “não perseguem” os umbandistas. Assim, suas opiniões sobre os crentes não representam um julgamento generalizado, indiscriminado e referem-se principalmente à IURD.

Nunca apresentam uma única opinião. Relativizam e oferecem uma visão tanto negativa como positiva: “são gente estudiosa, mas estão usando a fraqueza e a ignorância do povo”. “Crescem pelo poder do estudo com a bíblia; e menosprezam outras religiões”. “Enganam as pessoas, mas dá uma direção, um rumo na vida dos crentes”.

Apontam como aspectos positivos nas religiões dos crentes a cura do alcoolismo e o abandono de outros vícios, aspectos bastante comentados na literatura antropológica. Outras qualidades positivas realçadas são a forma como os evangélicos assumem a identidade religiosa e a valorização da autoestima do negro e do pobre:

Ele coloca o terninho, a mulher coloca o vestido que tinha ia lá pra igreja evangélica e é respeitado como cidadão. Apesar das outras questões envolvidas, dinheiro e coisa e tal, mas é aí que eu vejo o crescimento da igreja evangélica. Este perfil de autoestima desta clientela que é a maioria um pessoal da pobreza. Eles têm lá as vantagens deles enquanto do nosso lado nós temos estas dificuldades. (ex-militante negro, médium umbandista, 58 anos, primário)

O povo evangélico se autoafirmou na sociedade, não tem vergonha de dizer que é evangélico. O povo evangélico veste um terno, uma gravata, põe uma bíblia debaixo do braço, bate no peito, levanta a mão e acabou. Então o povo evangélico é um povo assumido, o que tá faltando para nós. (zelador, candomblecista, negro, 46 anos, ensino fundamental incompleto)

A valorização se dá em oposição às características negativas das religiões afro-brasileiras: em vez do estigma de malfeitores e da pobreza, a autoestima conquistada; o estudo da bíblia em vez da falta de conhecimento; um rumo definido em vez do trânsito, a fidelidade

religiosa, as identidades assumidas etc..E os umbandistas, que condenam o candomblé, consideram positivo o combate às práticas consideradas malignas, como o sacrifício de animais.

A grande maioria, porém, tem uma visão negativa: mentirosos, enganadores, encenqueiros, provocadores, charlatões, loucos, fanáticos, ignorantes são adjetivos com que identificam os “crentes”, acrescentados ainda de “não têm fé”, “fazem lavagem cerebral” e “têm medo dos espíritos”, “acreditam mais no Demônio do que em Deus”, “têm dupla personalidade”, “têm uma mente doente”, “não sabem nada.”

As acusações de fanatismo, charlatanismo e exploração da fé partem de âmbitos distintos da sociedade brasileira. Pastores e dirigentes da IURD foram várias vezes investigados e em alguns casos processados. Para Giumbelli (2001, p.88), as acusações de estelionato, baseadas em argumentos jurídicos questionam a própria doutrina da IURD e mostram como suas práticas e estilo de administração carecem de legitimidade e se chocam “mais ou menos claramente com um dos pressupostos da definição do “religioso” no Brasil, ou seja, sua natureza dissociada de atividades lucrativas”. Neste sentido, as críticas que pais e mães-de-santo fazem aos pastores da IURD possuem a mesma justificativa das que dirigem aos seus pares.

Além dos pontos positivos e negativos, em sua totalidade os entrevistados interpretam a IURD como um novo espiritismo, visão decorrente da continuidade que estabelecem com os rituais iurdianos:

P. O que você acha da Universal?

R. Aquilo lá é um segundo espiritismo.

P. Você acha que eles ...

R. Ou eles imitam ou eu não sei o que é deles, mas eu acho errado. Se a religião deles é uma coisa porque eles vão misturar uma coisa que é da umbanda? Eles não deviam fazer isto.

P. Por quê?

R. Se a sua lei é esta você não vai misturar as coisas. A Assembléia, a Metodista, a Quadrangular não misturam. Misturam para levar para lá. (mãe-de-santo umbandista, 64 anos, aposentada, primário)

Os crente entende muita coisa errada! Fala que tem coisa ruim aqui, mas como é que eles sabe tirar?! Através da mesma seita, né não? É porque eles entende! Cumé que pode? Eles sabe os nomes... Eu acho que eles conhece. Muito engraçado! Eles faz umbanda lá! (negra, 66 anos, chefe de terreiro, alfabetizada)

Dizem que tem a consulta com o pastor, que o pastor te fala tudo da sua vida, prevê tudo da sua vida; é crente? Se isto é do candomblé, isto é dos orixás no jogo de búzio. (ialorixá, branca, ensino fundamental, 50 anos)

A continuidade estabelecida permite ver uma relação de dependência da IURD com as religiões afro-brasileiras:

R. Coitados! Quem são eles? Sem nós, eles não são nada!

P. Por quê?

R. Porque nós somos o cesto onde eles tiram o pão, o mar onde tiram o peixe. Eles precisam de nós.....

P. Por quê?

R. Nós temos 500-400 anos de tradição. Eles tão chegando. Não tamos inventando uma religião; eles não têm cultura nem tradição, usam a nossa. (candomblecista, ensino médio, taxista)

Um ponto em comum entre os pai-de-santo é a informação “espontânea” de que atendem pastores, crentes de um modo geral, freiras e padres.

Eu atendo muito evangélico. Atendo até pastor, atendo com hora marcada; costuma eles me pagar cinco vezes a mais o preço da consulta para não ter ninguém aqui na hora em que eles vêm, nem a minha assistente. Tem um pastor que eu jogo búzios para ele e ele me paga R\$ 500,00 por consulta, por quarenta minutos. Não cabe a mim discriminá-lo, deixar de atendê-lo porque é um pastor. Atendo freira, muita freira. Vêm aqui de hábito, vem padre. (pai-de-santo, candomblecista, 46 anos, ensino fundamental incompleto)

P. Você falou que vem pastor no seu centro. De qual igreja?

R. Vem da Universal do Reino de Deus.

P. Para quê?

R. Pra benzer; vem no particular, vem padre. Não julgam. Falam que acreditam. Porque ficam brincando, às vezes, com Exu, veem que Exu dão rasteira, entendeu? Então aí eles pegam e correm no terreiro para ver o que tá acontecendo. Porque tem Exu que não aceita ser julgado, já tem Exu que gosta da mentira.

P. Quais são as questões que eles trazem? Quais os problemas?

R. Quer separar da mulher ou o filho tá no mundo das drogas, o que pode fazer? Ou ele tá com uma amante e a mulher descobriu ou ele tá com uma mulher da igreja, estas coisas assim. Amarração, o que pode fazer pra amarrar mulher?

P. Você acha que eles estão sendo sinceros?

R. Eu acho que estão sim porque eles vão até o final.

P. Se você mandar fazer um trabalho eles fazem?

R. Sim fazem. Acompanham, vão comigo no cemitério, em qualquer lugar. Não posso citar o nome, mas teve um pastor que veio aqui me pedir para matar o genro que batia na filha dele. (pai-de-santo, branco, 43 anos, alfabetizado)

As narrativas destas consultas incluem o trabalho de camuflagem realizado pelos evangélicos: óculos escuros, casacos com gola alta para encobrir o rosto, hora marcada com muita antecedência para garantir total privacidade. Sua recorrência é uma forma de afirmar a superioridade e o poder das religiões afro-brasileiras, diminuindo o poder dos pentecostais e mostrando quem realmente está ligado com o mal. O pai-de-santo que contou sobre o pedido do pastor para matar o genro, explicou que o pastor é pior do que os exus porque, entre estes, os que aceitam tal incumbência não têm luz. O pastor estaria errando duplamente por estar também atrasando ou impedindo a evolução do exu.

Na IURD o exorcismo constitui o momento crucial do confronto com as entidades afro-brasileiras. Por seu intermédio, expulsam os demônios da vida dos fiéis e afirmam seu predomínio religioso no embate entre o bem e o mal.

O extraordinário é que, representando a culminância da luta contra o “povo do santo” ou, mais exatamente contra sua “fê espúria” (“ilusão”, “ignorância”, “obra de demônios”) atualiza uma integração orgânica com o antagonista, orquestrando uma espécie de harmonia contrapontística (SOARES, 1994, p.44).

O resultado desta integração para os afro-brasileiros também inverte o sentido dado ao exorcismo pelos pentecostais. Acreditam que eles não afastam o mal e sim invocam o mal.

Eles dizem que nós fazemos o mal, mas quem vive chamando pelo demônio dia e noite, noite e dia não somos nós. São eles. (Candomblecista negra, 43 anos, ensino médio)

Eu acho que eles não acreditam em Deus porque quem acredita no Deus verdadeiro não tem medo do demônio; porque se um adoecer é obra do demônio, se passa trabalho é obra do demônio, se a criança chorou é obra do demônio. E Deus? Eles bota o demônio acima de Deus. (mãe-de-santo, branca, 78 anos, primário)

O novo concorrente que situam no “campo do espiritismo” ocupa uma posição inferior porque não tem tradição, invocam o mal e são socialmente desqualificados. Há uma ênfase no tipo de vida anterior à conversão dos pentecostais que os desqualificando socialmente, desqualifica a religião: “é tudo ex., ex-puta, ex-assassino, ex-marginal, ex-traficante, etc.”.

Chega numa igreja o pastor é ex-pai-de-santo, os fiéis são ex-piranha, ex-vagabunda, ex-matador, ex-ladrão, é tudo “ex”. São os “ex”. Tem muitos crentes que são gente boa, mas os ex é que fazem isto (as provocações). (Zeladora branca, 50 anos, ensino médio)

Desta forma, consideram o exorcismo realizado pela IURD perigoso não só porque o interpretam como a invocação do mal, mas por causa da origem social dos pastores que os desqualifica moralmente para desfazer ou encaminhar o mal invocado. O diálogo entre D. Ana, 80 anos e sua nora é ilustrativo:

D. Ana: Uma coisa eu falo, depois que abriu esse negócio de Casa da Benção o Brasil virou um inferno porque eles não sabem dominar os demônios.

Nora: Acho que chamam este bicho, põe nas pessoas e depois tiram pra mostrar que têm poder.

D. Ana: Não doutrinam... cruz credo! Ele sai, pega num, pega noutra, fica solto por aí... Pai Xangô tem pedido pra gente rezar muito.

Nora: Na Casa da Benção eles não são leigos não. São tudo ex-criminoso e quem já fez muito aborto, então não tem assim uma voz ativa, entendeu? O Cabeleira do Rio de Janeiro, um criminoso, assassino, é pastor aqui em Juiz de Fora. Como é que pode umas pessoas assim assumir um compromisso para com Deus?

Inúmeros depoimentos afirmam que eles “não têm força; não conseguem afastar o mal; não tiram os espíritos”. Um senhor de oitenta anos, congadeiro, que teve um terreiro de umbanda no período de 1968 a 1990 e fechou porque os vizinhos “achavam que tudo de mal era culpa do terreiro”. Ele fechou e foi para a “igreja de cristão.” Passou por três denominações, Deus é Amor, Casa da Benção e Assembleia de Deus, mas continuava conversando com os seus guias em sua casa. Não frequenta mais as igrejas evangélicas. “Não posso ficar acompanhando pastor”. Hoje conclui que os crentes o aconselharam mal porque ele “tinha espíritos demais e todos faziam coisa que a gente admirava”. Atualmente continua conversando com os guias e os “crentes o perseguindo pra voltar”, mas não quer porque para ele

os crentes não têm capacidade para orar. Eles querem é dinheiro e enganam todo mundo. Eu também fui enganado, fui pra eles tirar os espíritos que me acompanha. Não conseguiram, forçaram, forçaram e um deles ficou até cego. Eles não têm força.

Vários outros adeptos e simpatizantes das religiões afro-brasileiras, de diferentes “linhas”, idade, grau de instrução e classe social confessaram se preocupar com as consequências que podem advir do fato de os neopentecostais invocarem o mal. Indagam-se para onde vão os “espíritos sem luz” que retiram nos exorcismos. Afirmam que, por “não terem forças para encaminhá-los”, estes espíritos ficam vagando e provocando toda a espécie de mal que presenciamos hoje no Brasil e no mundo: violência, guerras, epidemias, desemprego, drogas, desagregação familiar, etc..⁴² Um pai-de-santo, umbandista há quarenta anos, vai além e afirma que os próprios guias consideram os crentes como a encarnação do mal:

A umbanda não proíbe ninguém de ir na católica, mas na outra os guia não aceita não.

P- As igrejas de crente?

R- As de crente. Eles não accitam não. Eles falam que elas é parte dos homem...os guias fala que elas é parte do demo, de sataná, eles falam.

P- Mas eles, os crentes, estão sempre com a bíblia na mão.

R- Mas aquela bíblia não é a própria bíblia. Porque tem guias que leem a própria bíblia, porque a bíblia mesmo é umbandista. (ex-chefe de terreiro, branco, primário, 73 anos)

Segundo Mariz (1997, p. 99), acreditar que se faz o mal nas religiões afro-brasileiras “é uma “verdade” interna a essas religiões. Em consequência seus membros não podem negar essas acusações, mesmo quando elas partem das igrejas neopentecostais, porque eles próprios delas se utilizam”.

Porém, invertendo, utilizam esta acusação contra os pentecostais, atribuindo-lhes a responsabilidade pela presença do mal no mundo, ou, numa radicalização incrível, como sendo a

⁴² Um morador da região pesquisada costumava alugar um salão no andar térreo de sua residência para igrejas pentecostais. Algumas igrejas passaram pelo local e ele parou de alugar porque uma médium lhe falou que ali ficava cheio de espíritos e isso trazia problemas para a vida dele.

própria encarnação do mal. Porém, do mal mais temido pelos que, socializados no catolicismo popular, creem é o Diabo.

Um entrevistado não considera perigosa a invocação do mal realizada nos exorcismos da IURD porque estabelece uma íntima relação dos pastores com os exus e no conhecimento deles de algum ritual de proteção.

O demônio se você convida pra sua casa ele entra. E lá eles convidam o demônio o tempo todo.

P. Isto é perigoso?

R. Não é não porque os pastor já tem a cabeça feita com exu. Exu é farsa, né? Eles gostam da mentira. Têm a mente dele já de como mexer com Exu. Eles devem ter algum ritual que eles fazem antes de entrar na igreja.

P. Então eles acreditam nas entidades da umbanda?

R. Acreditam. Se não acreditassem eles não jogariam elas lá. (pai-de-santo, branco, 43 anos, alfabetizado)

Outras histórias das consequências negativas de se mexer com os exus na IURD são narradas. Relatos que reforçam a crença de que com os exus não se brinca e quem o faz enfrenta sérias dificuldades e problemas insolúveis. Observo, porém, que consideram perigoso a invocação das outras entidades afro-brasileiras e não apenas a presença dos exus nos rituais iurdianos:

As entidades vêm ali por bem ou por mal e elas ficam revoltadas porque ninguém quer que bate contra.

P. E o que pode acontecer se elas ficam revoltadas?

R. É prejudicial à saúde, a parte familiar, a parte financeira das pessoas que estão lá. Acaba assim fica força contra força. É a força do bem e a força do mal batendo de frente!

P. Você disse que os caboclos, pretos-velhos e pombagiras estão lá. O que acontece com os espíritos?

R. Olha eu nunca fui lá; já vi de longe. Eles (os espíritos) ficam revoltados, porque espírito não faz mal. Eu acho que eles não sobem; ficam ali e vão cobrar depois. Tenho certeza. (candomblecista, 41 anos, comerciária)

Silva (2007) levanta alguns pontos centrais na batalha teológica que os neopentecostais realizam contra os afro-brasileiros. Entre eles estão a identificação do panteão afro com o demônio, a libertação pelo poder do sangue de Jesus e o fato de não se considerar as religiões afro como credence ou folclore, mas reconhecer que suas entidades existem e que são “espíritos demoníacos” que enganam e ameaçam o povo brasileiro. Esta última característica, o

reconhecimento ao invés da negação da existência dos espíritos é um diferencial marcante da IURD para as demais religiões que combatem as afro-brasileiras, como Soares (1994, p. 44-45) observa em primeira mão. Como diz este autor, nesta igreja as entidades da umbanda são “suprimidas e negadas, mas reconhecidas, mencionadas, incorporadas”. Desta forma há uma “continuidade entre os planos representados pelos universos simbólico-axiológicos em confronto”. Continuidade que determina a própria natureza sociológica do confronto entre iurdianos e o povo-do-santo. “Neste caso, o conflito separa com radicalidade para unir, estabelecer relações, construir pontes, fundar as bases de uma nova experiência de sociabilidade...” (SOARES, 1994, p. 45)

A forma como os afro-brasileiros estabelecem estas continuidades é evidenciada ao considerarem que os neopentecostais também são espíritas e que são eles que invocam o mal. Desta forma os colocam no seu próprio universo religioso e invertem a questão do mal. Ao trazê-los para o campo afro, os situam como fazem com a “quimbanda”: quem faz o mal são eles.

Em um artigo em que comenta as observações de Oro (1997) sobre as reações dos afro-brasileiros aos ataques dos neopentecostais, Mariz (1997) argumenta que uma não-reação se explica mais pela cosmovisão dos afro-brasileiros do que por sua fragilidade política e social.

Para ela a principal diferença entre as religiões em conflito reside na maneira como cada uma conhece e define o que seja o mal. Para os neopentecostais o mal é concebido de forma transcendental e a luta ética contra ele é uma luta religiosa. Ao contrário da cosmovisão cristã, as religiões afro-brasileiras não possuem uma proposta ética universal. Não concebem nenhuma fonte única de mal, transcendente e absoluta; o mal, em geral, origina-se nos seres humanos.

Como não se pressupõe nesta visão o bem e o mal como totalmente exclusivos também não se aceita o embate entre o bem e o mal. O conflito ocorre entre pessoas, que podem ser boas ou más, dependendo do momento. Os espíritos são meros instrumentos usados por essas pessoas. Embora tenham mais poder do que as pessoas, os espíritos não têm superioridade moral nem no bem nem no mal (MARIZ, 1997, p.98).

Segundo esta autora, para os afro-brasileiros não faz sentido a ideia de uma guerra santa ou guerra espiritual. Os conflitos não se dão entre espíritos que defendem princípios e virtudes opostas, mas “são fruto da natural oposição de interesses entre seres humanos na competição por bens escassos” (MARIZ, 1997). E,

não é por ser justo ou vitorioso que um lado terá vitória, mas pela eficácia de seus rituais, de seus “trabalhos” e seu compromisso com orixás poderosos. Não há uma luta entre religiões verdadeiras, princípios morais últimos, mas sim uma luta entre práticas eficientes. A luta religiosa nesse campo é em geral uma competição entre líderes que tentam mostrar maior poder (MARIZ, 1997, p. 98-99).

A questão do mal ainda não foi devidamente estudada nas religiões afro-brasileiras e é difícil generalizá-la para todo este universo, principalmente em oposição ao cristianismo. Dificuldade decorrente de vários pontos. Um primeiro a ser lembrado é o da importância das concepções cristãs e do kardecismo na formação da umbanda. Influência que incidirá diferentemente nos vários terreiros, mas a “ideia de um Deus transcendente, a concepção do pecado, a absorção dos valores e virtudes cristãs são bastante generalizadas” (NEGRÃO et al., 1996a, p.29).

A caridade cristã, assumida pelo crivo kardecista conjugada com os princípios da evolução cármica, foram elementos estratégicos que possibilitaram uma crescente e globalizante moralização na umbanda. Praticar a caridade, fazer o bem a vivos e mortos é o único caminho para a evolução espiritual destes e daqueles. Objetivo que se choca com a cobrança pelos serviços religiosos prestados, a demanda e o combate mágico a inimigos e desafetos, situando a umbanda, como diz Lisías Negrão, entre a cruz e a encruzilhada. O que torna extremamente difícil as generalizações, principalmente, quando se constata os argumentos do próprio povo-do-santo com relação aos exus, vistos e representados pelos iurdianos como o maligno.

Para os afro-brasileiros o exu e demais espíritos que descem nos seus terreiros não são o diabo cristão, não são os demônios. Para os umbandistas são espíritos em evolução, o povo da rua, da esquerda, espíritos sem luz que precisam ser evoluídos: Como disse um pai-de-santo criticando a presença dos exus na IURD: “Os exus são assim, eles estão na escuridão, mas todos buscam a luz. Quando você se envolve com exu corretamente no seu terreiro, eles ficam pra luz.”

No universo afro observo que convivem tanto os que negam a existência de um mal transcendente como aqueles que acreditam na existência do mesmo. Por influência do catolicismo popular em que foram socializados, umbandistas têm receio de pronunciar seu nome; é um tabu. Em decorrência disto, muitas pessoas têm verdadeira aversão à IURD porque nos seus cultos creem que eles são invocados. Como explicou uma umbandista que mora ao lado de um templo

da IURD: “Falam muito nome feio. É uma coisa horrorosa! Um absurdo, é muito palavrão, dá até medo! Credo!”⁴³ A este mal maior, transcendente não se enfrenta, não tem como lutar diretamente contra ele. Dele se foge e até quando se fala nele deve-se rezar o credo.

Vale aqui lembrar que “ideia de um mal absoluto, de acordo com Parkin (1994) pode conviver com a ideia de um mal relativo” (BIRMAN, 1997, p.66). E, segundo esta autora, no neopentecostalismo brasileiro, o mal é pouco mencionado enquanto mal absoluto e extremamente presente enquanto mal relativo.

O que importa é o malefício e sua lógica, que são sempre explicáveis e compreensíveis do ponto de vista da cosmologia; ao contrário do monstruoso e hediondo que escaparia de qualquer sistema explicativo. (...) Os eventos apontados não cabem na ideia de eventos extraordinários, e estão longe de ser inexplicáveis. Ao contrário são imediatamente remetidos seja a feitiçaria, seja à luta do diabo contra Deus. O mal, neste sentido, é onipresente, encontra-se como raiz de todos os eventos que de alguma maneira, perturbam a ordem cotidiana: doenças, brigas, desemprego, alcoolismo, separação de casais, problemas financeiros etc. Onipresente e banal (BIRMAN, 1997, p.67).

Colocado nestes termos da luta cotidiana contra o mal, as concepções iurdianas e afro-brasileiras se assemelham e ambos travam uma luta contra este mal. Dentro do universo afro-brasileiro tanto as doutrinações dos exus, como os trabalhos para desmanchar as demandas também representam uma batalha diária contra o mal que os *outros* afro-brasileiros fizeram e, ultimamente, que os iurdianos estão fazendo.

Neste sentido, a questão do mal mais aproxima do que separa e como diz Mariz (1997) é uma questão contribui para a não reação do povo do santo aos ataques dos pentecostais. Isso porque acreditam que os pentecostais não têm força para doutrinar nem encaminhar o mal que retiram nos seus exorcismos. Na visão dos afro-brasileiros, o mal fica “solto por aí”, sem o comando de um orixá e sem uma orientação adequada, causando toda espécie de malefício. Isso lhes inspira cuidados, os deixa cautelosos e preferem manter distância, até mesmo porque para eles o espaço legítimo desta batalha é dentro dos terreiros.

⁴³ Augusta, uma entrevistada de BIRMAN, também aponta como uma característica negativa da IURD o fato de que “lá só desce Exu. Os pastores só chamam por eles.” (1996, p. 102)

4.3 A convivência no bairro

O combate sistemático às práticas das religiões afro-brasileiras que os neopentecostais realizam diuturnamente em seus programas de televisão, em suas igrejas e os ataques aos terreiros e símbolos afro-brasileiros, denominado de Guerra Santa ou guerra religiosa, tem sido alvo de análises socioantropológicas que buscam entender seu significado para os neopentecostais, principalmente para os iurdianos.⁴⁴ O outro lado do conflito não tem merecido uma reflexão detalhada. Um dos motivos para este esquecimento talvez seja “o silêncio ou respostas pálidas, quase ausência de reações por parte das religiões afro-brasileiras” (ORO, 1997, p. 21).

Uma exceção nestas análises é o artigo de Oro. Respondendo ao porque da não reação dos afro-brasileiros ele diz que não há uma única resposta a esta questão, “mas várias que apontam para elementos imbricados cada um incidindo mais ou menos, conforme as circunstâncias, os atores sociais e os lugares” (1997, p.21).

À medida em que os adeptos das religiões afro-brasileiras não dispõem dos meios de comunicação que lhes permite reagir aos ataques veiculados pelos mesmos, o espaço privilegiado das relações entre os pentecostais e o povo-do-santo é o dos bairros das periferias onde se localizam os terreiros e as igrejas evangélicas. Quais são os processos de interação social que se estabelecem e se entrecruzam no cotidiano desses bairros, nestes espaços públicos onde os evangélicos, umbandistas e candomblecistas convivem

A competição, advinda da diversificação do campo religioso nas últimas décadas, com várias denominações surgindo em espaços geograficamente delimitados, além de uma “guerra santa,” uma coexistência pacífica gerada por sentimentos de respeito mútuo, indiferença ou antipatia ou mesmo cooperação são processos de interação que na convivência diária têm equilibrado o campo.

⁴⁴ Entre vários autores, destacam-se: SOARES, 1993; BIRMAN, 1996; MARIANO, 1996; MARIZ, 1997 e CONTINS, 2002.

Neste contexto, entender a especificidade das ações do povo-do-santo frente aos ataques requer buscar como se diferenciam dos demais religiosos e dos moradores em geral. Qual lógica ou lógicas orienta (m) as suas ações?

Com relação ao bairro delimitado é necessário esclarecer que apesar do crescimento demográfico, do violento processo de urbanização e da sua proximidade com o centro comercial, ainda preserva um estilo de vida em que uma boa parte dos vizinhos se conhece, conversam nas calçadas, frequentam os mesmos estabelecimentos comerciais, utilizam o mesmo transporte coletivo, etc.. Este tipo de conhecimento se explica, em parte, devido ao fato de várias gerações de uma mesma família continuar residindo no local. É, assim, um espaço em que a maioria dos moradores, em oposição ao anonimato do centro urbano, ainda se sente reconhecida.

Neste sentido, o do reconhecimento, o conceito de convivência desenvolvido por MAYOL (1999) é útil para ajudar a interpretar as relações de interação social que se desenrolam no cotidiano do bairro. Tal conceito representa no nível do comportamento um compromisso pelo qual cada pessoa “contribui com sua cota para a vida coletiva, com o fito de retirar daí benefícios simbólicos necessariamente protelados” (MAYOL, 1999, p.39). A contrapartida por saber se comportar, ser conveniente é a certeza de ser considerado, reconhecido por seus pares e “fundar assim em benefício próprio uma relação de forças nas diversas trajetórias que percorre”.

A conveniência se encontra no lugar da lei. Reprime-se o que não convém e faz, filtra-se ou bani os comportamentos intoleráveis. Isso quer dizer que mantém uma estreita relação com os processos educacionais e as normas e valores culturais implícitos nos grupos sociais.

ela se encarrega de promulgar as “regras” do uso social, enquanto o social é o espaço do outro, e o ponto médio da posição da pessoa enquanto ser público. A conveniência é o gerenciamento simbólico da face pública de cada um de nós, desde que nos achamos na rua (MAYOL, 1999, p. 49).

A conveniência produz comportamentos estereotipados que têm por função possibilitar o reconhecimento de cada um e, no fundo, ela exige que se evite toda dissonância com as normas da etiqueta social.

O bairro é o espaço de uma relação com o outro como ser social. Outro que não é nem íntimo nem anônimo: é o vizinho passível de ser reconhecido pela convivência diária. A qualidade da relação com ele se baseia nas normas da conveniência, em um *saber-viver-com*.

O saber-viver-com, as regras implícitas de convivência também determinam o relacionamento das religiões entre si e com os moradores do bairro. Nem os pastores e nem os pais-de-santo querem ser vistos como inconvenientes e se submetem ao jogo da conveniência visando os benefícios decorrentes. Três situações merecem destaque:

Uma é a relação entre uma igreja batista e um centro espírita vizinhos lado a lado. O pastor e um dos diretores do centro espírita afirmam o bom relacionamento e a colaboração da igreja por ocasião da construção do centro, quando as vigas de ferro e o andaime foram colocados na laje da igreja. Os batistas também não se importam com a medição errada do terreno que beneficiou os espíritas. Nas palavras do pastor: “A relação é muito boa. Materialmente falando é excelente. Conversamos, batemos papo, pode dizer que somos amigos”. “Não; eles pregam o que eles creem e nós pregamos o que nós cremos”.

O segundo caso é o do senhor pentecostal que aluga uma casa para um pai-de-santo morar e realizar suas sessões.

Uma Assembleia de Deus e um terreiro de umbanda mostram saber-viver-com. Forçados a conviver devido à proximidade física, este terreiro, um dos mais antigos de Juiz de Fora, não dispõe de infraestrutura adequada e, estando localizado praticamente nos fundos da igreja, esta lhe fornece água encanada, mantendo um arranjo que dura há décadas. A mãe-de-santo reconhece que, às vezes, o volume do som da igreja atrapalha as sessões. Segundo ela, como também lê a bíblia, conversa com o pastor sobre seus ensinamentos e se entendem muito bem. O que contribui para este relacionamento, segundo ela, é o pastor respeitá-la. Por sua vez, o pastor preocupado com o problema das drogas entre os jovens do bairro, acha que a mãe-de-santo ajuda afastar os jovens do vício: “Prefiro ver os jovens aí tocando tambor do que nas ruas se drogando”. As crianças do barracão aprendem música e artesanato na igreja.

Algumas reações de umbandistas e candomblecistas aos ataques dos pentecostais se inscrevem nesta lógica da integração comunitária, das relações de boa convivência: em frente a um terreiro, situado em uma área distante e pouco habitada, mora uma família “crente” que, desde que o terreiro foi fundado, passou a realizar um *culto no lar* justamente no dia e na hora em que começa a *gira*. Os crentes cantam, tocam violão e gritam repetidas vezes para o *espírito imundo sair*.

Presenciando esta cena, perguntei ao babalorixá se achava uma provocação. “Parece, mas a gente não liga; tão provocando e não tão conseguindo o objetivo deles.” Argumentou que

agindo desta forma mostram boa educação e, assim, seus filhos-de-santo podem continuar recorrendo a esta família de crentes quando precisam de algo para o funcionamento do terreiro ou quando querem lanchar.

Outros pais e mães-de-santo contam que a partir do momento em que se instalaram no bairro, igrejas vizinhas passaram a realizar cultos nos dias e hora de suas *giras*. Segundo uma ialorixá qualquer reação pública nestas ocasiões pode ser considerada “como uma falta de respeito” pela religião do outro. O que não impediu que esta senhora quando se sentiu muito incomodada chamasse sua pombagira “para queimar uma pólvora e dar um jeito na situação.”

As religiões, com raríssimas exceções, não realizam nenhuma atividade em comum e não colaboram entre si. Umbandistas e candomblecistas também não se visitam apesar de cada um ser bem informado sobre as atividades dos outros terreiros. Quando indagadas se realizavam atividades em comum, se mantinham algum relacionamento, as respostas e justificativas das igrejas evangélicas são semelhantes: “Cada um com seu trabalho: temos pensamento e linha diferente”. “Visões diferentes”. “Cada um na sua; não há ecumenismo com igreja nenhuma”. “Nosso trabalho é individual. É nós, o Pai e o Espírito Santo”. “A obra ocupa todo o tempo e a gente tem que pedir autorização (na matriz) para visitar outra igreja.” Entre os afro-brasileiros o argumento do medo de ser acusado de estar levando demanda ou indo bisbilhotar como o outro trabalha são as justificativas mais frequentes.

Durante o trabalho de campo encontrei somente duas mães-de-santo que se visitam por ocasião das festas nos terreiros. O receio da demanda é o principal argumento para não se relacionarem como justifica uma ialorixá: “Se você chega no candomblé do outro ele pensa assim: veio trazer macumba pra gente. Por isto é que eu não vou no candomblé de ninguém”.

Interpretando estes dados pode-se afirmar a coexistência pacífica entre as religiões. Há uma competição sem contato social o que contribui para evitar os conflitos. Entretanto entre esta acomodação e os conflitos são perceptíveis estados que vão da animosidade ou hostilidade secreta até uma amigável boa vontade. Intolerância também existe e como todos gostam de frisar, sempre existiu.

Na primeira metade do século passado a intolerância partia da igreja católica, tentando impedir a criação do centro espírita e da igreja metodista. Os metodistas tiveram de comprar em nome de terceiros o terreno para construir seu templo porque o padre proibiu que lhes vendessem. Suas primeiras opções de compra eram na principal via de acesso ao bairro e tiveram de se

contentar com um local de pouca visibilidade, no alto de um morro. Os umbandistas não narram perseguições da igreja católica no passado, mas nos dias atuais:

A igreja católica já admitiu associar o espiritismo com ela. Mas agora como os crentes estão crescendo muito mais, a igreja católica está se bandeando pro lado dos crentes. O catolicismo está se bandeando.

P. Por que ele está se bandeando?

R. Porque na igreja católica agora, você sendo espírita você não batiza mais uma criança. Eu fui recusada pra batizar, me chamaram pra eu ser madrinha e as beatas fazendo entrevista com a gente me perguntou a minha religião. Eu falei: sou espírita e ela falou que eu não podia batizar. A igreja católica não batiza criança dos pais que não são casados.

(candomblecista, branca, 50 anos, ensino médio incompleto)

A perseguição maior é dos católicos. Os evangélicos são mais sutis, têm mais artimanha até pra te levar depois pra igreja. Já os católicos não: “você mexe com esta coisa pobre”. Perguntam qual é a sua religião e você diz eu sou umbandista, eles se afastam. Chamam a gente de bruxa. (negra, 27 anos, ensino médio)

Narram ainda problemas com os católicos, que os faz sentir discriminados de diferentes formas: excluídos da visita de Nossa Senhora, de reuniões da RCC, reza do terço nas casas e são sempre vítimas de críticas nem sempre veladas. Consideram estas atitudes como intolerância e preconceito.

Hoje no bairro a intolerância maior advém das denominações pentecostais e neopentecostais, cujo proselitismo gerou um clima de desconfiança. Tal clima foi detectado quando solicitava informações aos moradores sobre a localização de terreiros de umbanda e quando me apresentava nas igrejas. Um senhor vizinho de um terreiro tradicional afirmou, muito desconfiado, não haver nenhum terreiro no bairro. Outros queriam saber se eu era crente e não davam informações. Uma médium, antiga moradora, depois de se recusar por duas vezes a me atender, na terceira deixou claro seus motivos ao perguntar: “Não foi o pastor que mandou você aqui, foi?”

Algumas denominações pentecostais precisavam se certificar se eu não pertencia a outra igreja e se a pesquisa não era encomendada por nenhuma concorrente. Outras, seus dirigentes imediatamente esclareciam que respeitavam todas as religiões e não se envolviam em confusão: “Nós aqui não atacamos religião nenhuma. Cada um tem o direito de cultuar o Deus que quiser”. “Nossa missão é só a de pregar a palavra na unção do espírito de Deus. Respeitamos kardecista, macumbeiro. Aqui é um clima espiritual. Quem quiser se tratar vem livremente...” “A

Constituição dá liberdade de culto a todos. A denominação que não faz escândalo não tem problema no bairro.” Desta forma, queriam diferenciar-se das denominações que “fazem confusão”.

O peso da opinião pública é evidente. Não querer ser identificado como intolerante, arruaceiro, escandaloso é porque a população, de um modo geral, não aprova este tipo de comportamento. A convivência determina regras e limites. Tanto a tolerância religiosa como a sociabilidade, cordialidade e bondade, valores culturais, considerados convenientes, atuam limitando os conflitos, como confirma o relato seguinte.

Uma igreja neopentecostal provocava e tentava atrapalhar as sessões de um terreiro de umbanda vizinho. A situação ficou tensa e a polícia militar foi acionada. O proprietário do imóvel da igreja cancelou o contrato de locação alegando não querer inquilinos “encrenqueiros que não respeitava a religião dos outros”. Quem narrou este fato, explicou-me que o proprietário apesar de não ser umbandista defendeu o chefe do terreiro por ele ser um antigo morador querido e bem quisto na vizinhança.

As justificativas da não reação são ilustrativas:

Como revidar? Só se sair no pau. Eu até sairia no pau com esta gente, mas só que ia ficar muito mal porque além de macumbeiro nós seríamos arruaceiros. Além de sermos discriminados pela nossa religião íamos ser arruaceiros. Aí é que o bicho ia pegar pro nosso lado. (mãe-de-santo, negra, ensino médio, 44anos)

Não posso me rebaixar ao nível deles porque eu estaria denegrindo mais a imagem da umbanda. Pra mim eu sou o retrato da umbanda, então eu tenho de ser uma pessoa educada, uma pessoa que faz a caridade. Eu tenho de mostrar ao pessoal que a umbanda não é isto que eles pensam. Não me igualar a eles, eles querem discussão, briga, desavença, escândalo e eu acho que não é bem por aí que a gente vai vencer. (médium, 36 anos, ensino médio, branco, candomblecista)

Os conflitos entre crentes e umbandistas não se limitam apenas à agressão verbal ou discussões como em cinco casos narrados. Houve o apedrejamento do telhado de um terreiro e a destruição de uma casinha de exu.⁴⁵

⁴⁵ A casinha do Exu fica, normalmente, na parte externa dos terreiros, próximas à rua, na entrada dos mesmos.

Os conflitos não ocorrem apenas entre neopentecostais e afro-brasileiros, ocorrem também entre os crentes e os católicos. O sal grosso e a água benta são jogados tanto nas portas dos terreiros como nas procissões católicas o que levou senhoras católicas, anos atrás, a solicitar a presença da polícia militar nas imediações da Igreja Universal na hora das procissões.

De proporções políticas foi um incidente envolvendo católicos e iurdianos no bairro. Um grupo de senhoras todas às quintas-feiras, às 15h, improvisava um altar debaixo das árvores da praça principal e cultuava Nossa Senhora Rosa Mística. Idosos, doentes, deficientes e várias outras pessoas se reuniam em volta desta imagem para rezar. Estas senhoras conseguiram que a prefeitura construísse uma gruta para entronizar, em definitivo, a santa na praça. A gruta foi construída, mas nunca foi inaugurada. A prefeitura teve de derrubá-la porque um vereador, membro da IURD, invocando a lei, alegou que o poder público não podia se envolver em questões religiosas e que a gruta era uma ofensa a sua igreja localizada em frente à praça. Desta época em diante as senhoras optaram por rezar nas suas residências, evitando mais conflitos.

A população recorre aos fiscais de postura da prefeitura encarregados de verificar irregularidades como o volume dos alto-falantes e multar os infratores. Uma igreja confessou ter recebido três visitas dos fiscais e que está providenciando suas sugestões para diminuir o som.⁴⁶ Outras recebem a visita da fiscalização e diminuem o som, mas tomam a aumentar passados uns dias. A fumaça que é produzida pela Fogueira Santa, ritual da IURD, também é motivo para vizinhos solicitarem a fiscalização.

Desta forma, o Estado, seja através da polícia ou do poder público municipal é acionado para resolver os problemas de relacionamento entre as religiões e destas com a comunidade. Porém, as ocorrências policiais e a necessidade do Estado para dirimir os conflitos são insignificantes em termos quantitativos. A atitude mais frequente é a evitação do confronto. Evitação que advém das normas implícitas de convivência e de uma cultura que condenando os encrenqueiros e brigões valoriza as relações de boa vizinhança. Os ditados populares que dizem “seu parente mais próximo é seu vizinho do lado” ou “com vizinho não se briga, ninguém sabe o dia de amanhã” ou “o vizinho pode ser o pior inimigo que a gente tem” confirmam estes valores.

⁴⁶ De acordo com o Código de Posturas Municipal primeiro é realizada uma advertência e aos reincidentes aplica-se uma multa.

Valores que amenizam as relações entre os adeptos das diferentes religiões e delas com a comunidade.

Outra atitude comum é a de racionalizarem os conflitos diminuindo sua importância seja atribuindo a responsabilidade das agressões e provocações aos membros e não aos pastores ou às instituições. Neste caso, os membros são considerados ignorantes, arruaceiros, desobedientes ao comando das igrejas.

Além do proselitismo mais agressivo, há um proselitismo leve realizado através da distribuição de panfletos, jornais, revistas e visitas aos lares realizadas por senhoras de diferentes denominações evangélicas e por senhoras das pastorais católicas. As reações a estas abordagens variam desde uma aceitação cordial a uma recusa em querer escutar ou aceitar as publicações, sem chegar a criar grandes tensões porque – pelo que tenho observado e conversado com os moradores – o mais comum é a evitação de confronto de ambos os lados. De um modo geral ocorre uma acomodação.

Quando igrejas neopentecostais se instalam na vizinhança a tendência inicial é irradiarem seus cultos em um volume muito alto, irritando profundamente a vizinhança que reclama com o pastor ou com o proprietário do imóvel.⁴⁷ Com o passar do tempo, quando a igreja não se transfere para outro local, a tendência tem sido abaixar o volume do som. Para Mafra (2005, p.13) a cidade “aprende a imprimir certas regras - nem sempre explícitas – de autorregulação da tensão cotidiana, dos conflitos inter e intragrupos.

São raras na região as brigas de rua, aquelas que os moradores chamam de barraco. São raras, mas acontecem quando pais e mães-de-santo se sentem pessoalmente agredidos e perdem a paciência. Estas brigas irrompem no cotidiano do bairro como um evento que envolve a vizinhança, delas participando manifestando aprovação, desacordo e/ou perplexidade, como este acontecimento pode ilustrar:

Dona Ana, de 88 anos, chefe de um terreiro há mais de 40 anos, quando “os crentes” foram rezar e cantar no seu portão, utilizando uma mangueira os expulsou com um banho de água fria para deleite da criança que acompanhava a cena.

⁴⁷ Existem locais no bairro que são sempre alugados para igrejas – garagens desativadas, galpões de antigas fábricas etc. – com uma rotatividade muito grande. Alguns proprietários estão deixando de alugar devido às reclamações e à inadimplência de algumas igrejas.

Demais moradores também recorrem à polícia, aos fiscais e reclamam com os pastores e chefes de terreiros, sendo o principal motivo o volume do som das igrejas e dos tambores dos terreiros. Presenciei, em uma das raras ocasiões, uma moradora que depois de procurar estas instâncias e não ser atendida foi para o meio da rua e gritou para o pastor que ele não precisava rezar tão alto porque “Deus não é surdo”.

Em outra ocasião, houve a necessidade da Polícia Militar intervir porque após muita discussão os moradores invadiram a igreja e agrediram fisicamente o pastor que dias depois se transferiu para outro local.

Porém, como disse, a norma é a evitação dos conflitos. Uma denominação pentecostal afirmou que quando vai alugar ou comprar um imóvel, elabora um estudo de viabilidade baseado em critérios previamente estabelecidos: existência de conflito social, presença de outras denominações etc.. Estas características que inviabilizam a instalação foram citadas por outros pastores.

Dois outros fatores contribuem para que os atritos não sejam frequentes. Os pentecostais e os neopentecostais “só agem pelas costas”, como disse uma ialorixá. E se um umbandista ou um católico reage, eles, geralmente, não enfrentam, correm ou “saem de fininho.” A localização da maioria dos terreiros, “escondidos” nos quintais das residências e protegidos pelas fronteiras da casa não impede, mas dificulta os ataques. As invasões e agressões tais como jogar pedra no telhado, quebrar vidraças, destruir a casinha do exu, jogar sal grosso e óleo ocorrem nos barracões e terreiros construídos em espaços independentes da residência de seus responsáveis. Estas agressões não são dirigidas diretamente às pessoas, mas aos seus bens materiais. Uma explicação possível é a de desejarem combater a religião sem atingir os seus membros, possíveis futuros fiéis.

Outro fato que contribui para diminuir o número de confrontos é a localização da maioria das igrejas, não muito próximas aos terreiros, já que realizam na região um percurso inverso aos mesmos. Isto é, a maioria das igrejas mesmo tendo começado suas atividades nos locais acanhados e distantes, vão mudando e passam a se localizar nas áreas planas, de maior circulação enquanto os terreiros fizeram o percurso inverso.

Pode-se afirmar que na região pesquisada, as religiões não interagem entre si e criaram mecanismos de acomodação que impedem ou reduzem os conflitos que poderiam advir da disputa pelos fiéis em uma mesma área. Como diz Pierucci (1996, p.279) “diversidade cultural,

implica isto, convivência civilizada”. Esta convivência pacífica tem por base também uma cultura religiosa que inclui o “mínimo denominador comum” capaz de ser identificado nos diferentes cultos integrantes do campo

Uma mãe-de-santo umbandista, cujo marido é muito doente, explicou-me a convivência com os crentes seus vizinhos:

Eles falam em fazer oração pro meu marido e eu falo que podem fazer. Eles vão orar a Deus. Aqui ninguém nunca me perseguiu. Às vezes jogam uns papeizinhos: eu falo Deus perdoa a eles porque não entendem direito as palavras de Deus. Deus falou somos todos irmãos. Deus fez todos iguais, porém cada um, dentro da sua religião.

Assim, a convivência pacífica encontra sua justificativa na tolerância enquanto um valor implícito em crenças religiosas estabelecidas e unificadoras presentes na sociedade brasileira, tais como “Deus é um só”. “Somos todos irmãos”. “Toda religião é boa”. “Quem determina estas coisas é lá em cima”. E sendo todos irmãos, condena-se a guerra:

Eu acho que os macumbeiros têm de ficar na deles mesmos. Porque você já pensou virar uma guerra de religião? Se o espírita vai e tampa uma pedra também, vira uma guerra. Deixa né? Não deve ter uma guerra de religião. A religião não é para guerra, eu acho que ela tem de transmitir é a paz.
(pai-de-santo umbandista, 37 anos, branco, alfabetizado)

4.3.1 A não-reação e a lei

Tendo por base o conceito de ação em Weber (1991), isto é, um comportamento humano (pouco importa que se trate de uma omissão ou de uma tolerância) ao qual os agentes comunicam um sentido subjetivo e que se torna social quando este sentido leva em conta o comportamento dos outros e orienta o seu curso a partir daí, considero a intencionalidade da não-reação como uma atitude reflexivamente justificada pelos religiosos afro-brasileiros. Este capítulo traz estas justificativas e o tipo de reações encontradas no cotidiano da área estudada, apesar de raras.

De um modo geral as reações aos ataques dos pentecostais e dos neopentecostais estão em consonância com a lógica da integração como preconizada pela Sociologia da Experiência,

isto é, agem de acordo com os valores dominantes. Recorre-se aos mediadores legalmente constituídos e evita-se confusão, o que não quer dizer que não se pode perder a calma e reagir ao ser agredido.

A não-reação baseia-se na conveniência em se manter boas relações com familiares e vizinhos, em manter ou criar uma imagem positiva, visando o reconhecimento social. Tem a ver também com o fato de se sentirem legitimados pela tradição, cultura e origem fincada na nobreza africana: “Vão acabar entendendo que a gente é do bem. O candomblé foi fundado aqui, mas os negros que fundaram vieram da África. Eram nobres, filhos de nobres, gente fina, tinham muita cultura, muita educação”.

Assim, tradicionalmente legitimados não precisam se preocupar e nem dar confiança aos ataques daqueles que não têm tradição. Justificativa reveladora de uma atitude de superioridade em relação aos crentes, superioridade decorrente de se sentirem legitimados como religião pela capacidade de sobrevivência historicamente provada: “Sempre fomos perseguidos”. “Isso faz parte da nossa história. Sempre fomos perseguidos, caluniados, difamados e tamos aí”. “A gente sofre muito, volta e meia aparece gente chamando a gente de macumbeira. Sempre foi assim”. Como diz Oro (1997), um passado de perseguições, repressão e preconceito

não foi apagado pela memória coletiva dos adeptos destas religiões (...) e como historicamente sobreviveram a todas as perseguições e ações de intolerância – no aspecto religioso recorrendo, como se sabe, à estratégia simbólica do sincretismo – seus membros apostam que o mesmo vai ocorrer agora (ORO, 1997, p. 23).

Para Oro e Pereira Neto (1997) esta atitude é reforçada pela crença da interferência dos orixás na hora certa ou da atuação divina. “Deus é quem resolve”. Acreditam que os escândalos políticos envolvendo evangélicos são obra dos orixás, desmascarando-os.

A não-reação deve ser explicada também pelo sincretismo, pelo trânsito religioso (PEREIRA NETO, 1997). “Tá igual, vai daqui pra lá e vem de lá pra cá, tenho quatro filhos-de-santo que eram da IURD. Decepcionam e voltam”.

São vários os relatos deste trânsito no cotidiano dos bairros. Birman (1996) levantou a hipótese de que o mesmo mudaria o papel do pai-de-santo passando o mesmo a ter a função de

prever os acontecimentos e os pastores de curar. O inverso também está acontecendo. Dona Luiza “tinha virado pra crente”, isto é, estava frequentando a IURD quando sua filha adoeceu. Consultou na Policlínica do bairro, mas não melhorou. O pastor diagnosticou feitiço, mas dona Luiza achou que o pastor não tinha forças para desmanchar um feitiço forte e procurou o pai-de-santo de sua confiança.

As relações familiares também contribuem para as não-reações. A convivência dentro de uma mesma família de crentes e umbandistas contribui para não considerá-los indistintamente como inimigos. Só são os ignorantes, os arruaceiros, os ex., os provocadores.

Exemplos de convivência harmoniosa entre familiares foram encontrados: uma mãe-de-santo nascida e criada na umbanda com a cabeça feita no candomblé, dirigente de um terreiro herdado dos seus pais é casada com um membro de uma igreja pentecostal. Contou-me que neopentecostais foram até ao seu terreiro provocá-la e o marido a defendeu com argumentos legais e religiosos.

Um pai-de-santo com problemas financeiros e com dificuldade para pagar o aluguel dividiu uma casa com um familiar crente, convivência que foi possível porque estabeleceram um acordo de respeito mútuo. Quando ele queria realizar uma sessão o outro saía de casa. Encontrei relatos que revelam como alguns médiuns passaram a frequentar uma igreja pentecostal seguindo uma orientação das próprias entidades do terreiro para evitar desarmonia familiar já que um dos cônjuges era convertido.

A crença na obsessão também é responsável por um tipo de atitude de reserva para com as provocações. “Não pode dar confiança”; “Não pode entrar na deles”; “Querem é provocar confusão”, são expressões acompanhadas da explicação: “são obsediados, estão cheios de obsessores”. O modo como uma mãe-de-santo narra uma invasão do seu terreiro revela como atribuir à obsessão a responsabilidade pelo comportamento dos agressores, minimiza as reações públicas e traz o conflito para a esfera do religioso.

Era dia de reunião tinha umas quinze pessoas reunidas e entrou um rapaz com uma bíblia na mão falando: “vou acabar com o Zé Pilintra”. Tava cheio de obsessores. O pai (era o chefe do terreiro) mandou acender uma vela para o Tranca Rua, uma para Nossa Senhora e dar uma pro rapaz acender pro Zé Pilintra. Ele saiu e voltou depois com uma faca na mão: “Eu vim fazer um negócio e vou fazer”. O pai, calmo, enfrentou o rapaz com a faca e falou: “Isto é pra dar confusão, dar polícia.” Tem que conversar senão ia difamar tanto eles como nós. (mãe-de-santo, 63 anos, ensino médio, branca)

O secundário poder político que as religiões afro-brasileiras detêm, atualmente, é constantemente lembrado e usado como explicação para não reagir às provocações e não empreender algo em prol da religião: “Lutar como? Não temos canal de TV, rádio, jornal, deputado nem senador, não promovemos o turismo, não produzimos lucro, nem geramos ICMS. Lutar como?” (candomblecista, ensino médio, 37 anos)

Vai no Palácio do Planalto e você não vê um pai-de-santo sentado no plenário, todo paramentado com suas roupas de tatá, mas você vê evangélicos. Eles têm amparo para todos os lados. Eles estão crescendo por isto e a gente vai lutar como? (mãe-de-santo, 44 anos, negra, ensino fundamental)

Vou ter que guerrear sozinha. Até os meus clientes que não saem daqui tem preconceito. Você acha que eles vão me apoiar? Até filhos-de-santo tem vergonha e não quer dizer que é. Até pai-de-santo tem vergonha de dizer que é espírita. Vai guerrear? Todo mundo frequenta escondido. (zeladora, 50 anos, ensino médio incompleto)

Como diz Oro (1997) paradoxalmente, trata-se de religiões procuradas e frequentadas por indivíduos de todas as camadas sociais, inclusive por políticos,

mas que não desfrutam de uma força política capaz de mobilizar a sociedade, a mídia, os intelectuais, etc., contra as reiteradas e diuturnas acusações de que são vítimas. (...) A sociedade ignora, desconsidera, olha, mas (faz que) não vê, ouve, mas (faz que) não escuta (p.25).

Argumento forte para não reagir é a legalidade em que afirmam viver em oposição à ilegalidade daqueles que os perseguem e discriminam. Por se sentirem dentro da lei argumentam que nem os crentes, nem a polícia podem fazer nada contra eles. Para eles, os foras da lei são os pentecostais e neopentecostais por não respeitarem a Constituição, que garante a liberdade religiosa e proíbe a discriminação racial e religiosa.

Ter tudo legalizado significa ser filiado à Federação Umbandista,⁴⁸ registrado no Cartório, pagar IPTU e respeitar a lei do silêncio, não fazendo barulho depois das 22h. Mesmo não sendo mais obrigatório o alvará que era emitido pelas federações, terreiros de candomblé fundados recentemente manifestaram a preocupação de se registrar para obter um documento. “Não é obrigado, mas você se garante de um documento. Você tá documentada.”

Ter tudo legalizado, estar em conformidade com a lei que garante a liberdade religiosa, traz a tranquilidade que permite não temer os ataques dos pentecostais: “Legalmente não podem fazer nada contra a gente.”

Velho (1979) em *Guerra de Orixás* constatou a existência de dois códigos nos terreiros do Rio de Janeiro, para resolver as querelas entre o povo-de-santo: o código do santo, da ordem, do sagrado que se expressa numa linguagem e ações religiosas e o código burocrático que se expressa numa linguagem mais racional, menos afetiva.

Ambos os códigos fazem parte de uma lógica de integração, isto é, são normas e valores que orientam as ações sociais. Há trinta anos, Fry e Howe (1975), analisando a umbanda e o pentecostalismo como duas respostas à aflição, se indagavam quais os fatores sociológicos estariam relacionados com a predisposição para se vincular a um ou a outro sistema religioso que apresentavam distintas visões de mundo.

Simultaneamente legítimos no Brasil atual. De um lado (umbanda) temos a idéia do mundo como algo manipulável, o mundo do “galho quebrado” e do malandro (Da Matta, 1973), onde o indivíduo negocia um caminho pela vida na base de manipulações pessoais de recursos sociais. De outro lado (pentecostalismo) achamos um mundo percebido como essencialmente “racional” no sentido weberiano (FRY; HOWE, p. 1975, p.82).

Silva (2007, p. 214) retomando este artigo mostra que o neopentecostalismo, trinta anos depois, ao se aproximar das religiões afro-brasileiras “passou a traduzir para o seu próprio sistema o ethos da manipulação mágica e pessoal, mas agora sob nova direção, colocando o ‘direito’ no lugar do ‘favor’” transforma este cenário. Segundo ele,

⁴⁸ O fato de a Federação ter encerrado suas atividades não altera esta declaração; uma vez filiado se consideram como continuando filiado.

a base sociológica comum entre pentecostais e umbandistas que propiciava a “dupla resposta à aflição”, opostas e distintas, conforme apontada por Fry e Howe, muito provavelmente tenha possibilitado o surgimento desta “terceira resposta à aflição”, que se apropria a seu modo das duas anteriores. Ou seja, o neopentecostalismo ao “abrandar” o ascetismo, suavizando o estereótipo do “crente” do protestantismo histórico, passou a valorizar os prazeres terrenos e estimular o consumo dos bens materiais como sinal de salvação (SILVA, 2007, p.214).

As entrevistas com o povo-de-santo indicam que esta base sociológica operou mudanças também do outro lado. O trabalho das Federações reforçando a importância da legalidade, as novas leis que surgiram no combate ao racismo⁴⁹, o pluralismo religioso acompanhado da competição religiosa e uma maior inserção dos afro-religiosos no mercado de trabalho, o acesso aos meios de comunicação, também diminuiu a “tendência por parte do povo-de-santo a buscar explicações para as agressões no próprio plano religioso”, como afirmava Soares (1990). Ao contrário, articulam diferentes lógicas e dão um sentido às suas atitudes frente aos inimigos.

4.3.2 Novos Orixás em guerra

Birman (1996) para explicar as mediações que permitem as passagens entre os cultos de possessão recorre às análises sobre contato cultural elaboradas por Sahlins. Atribui este autor uma positividade ao desentendimento e ao confronto de interpretações gerado no contato cultural. Para Birman este “mal-entendido produtivo” está presente nas adesões ao pentecostalismo e, posteriormente, para Pereira Neto (1997), é útil para tratar do problema do sincretismo que envolve o trânsito entre estas religiões.

Como foi dito, os entrevistados situam os neopentecostais no próprio campo das religiões afro-brasileiras. Tendo em vista a disputa e as acusações que permeiam o campo, este “mal-entendido produtivo” fará com que os neopentecostais sejam acusados das mesmas coisas negativas que os afro-brasileiros se acusam mutuamente e vai estabelecer uma “guerra de orixás”

⁴⁹ A liberdade religiosa garantida pela Constituição é sempre mencionada pelos entrevistados. Alguns se referem também às penalidades. Neste sentido vale lembrar a Lei 7.716/1989 que no Art. 20 prevê pena de reclusão de um a três anos e multa para quem “praticar, induzir ou incitar a discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou precedência nacional.” Uma coletânea de leis brasileiras referentes ao combate à discriminação racial e religiosa encontra-se em SILVA JR (1998).

no sentido de provar quem tem mais poder, quem é o mais forte espiritualmente, como os relatos a seguir estão a mostrar.

Dona Joana tem um terreiro de umbanda desde 1970 em uma das áreas mais carentes da região e é temida como quimbandeira. Um vizinho preparava-se para assumir um cargo na IURD e jogou água benta e sal grosso no portão do seu terreiro.

Eu tava dormindo na minha casa. Aí, a molecada falou: aquele cara lá de trás tava jogando sal grosso e falou que ia tirar o capeta da rua.

P. O que você fez?

R. Eu fui lá no domingo, na casa dele. Fui na casa dele e falei com ele assim: “Olha na igreja que você frequenta meu filho, vai lá e pede o pastor pra ele tirar o seu vício da droga, pra você ser assim mais amoroso com a sua mulher e os seus filhos; você bate nela”. Ele ficou fazendo hora. Eu falei assim: “não faz hora com a minha cara não. Não faz hora não”. Ele falou: “O sangue de Jesus tem poder!” Eu falei: “O sangue de Jesus tem poder que ele desça sobre ocê e a sua língua”. Ele mudou daqui.

P. Por que ele mudou?

R. Não sei, às vezes é porque o ambiente não ficou bom para ele depois disto.

P. Por quê?

R. Todo mundo viu. Ele jogou no sábado. Eu fui no domingo, fui eu e a minha irmã. (mãe-de-santo, 64 anos, primário)

Pelo que fiquei sabendo, ela levou uma comitiva e o ameaçou publicamente. Gritou para a vizinhança escutar “que não acabava com ele por causa dos filhos dele, mas que aguardasse por ter mexido com ela”, me contaram. Pouco tempo depois após perder seu emprego e separar-se da esposa, este rapaz foi expulso da IURD. Aos olhos da vizinhança a mãe-de-santo provou que tem mais poder do que os crentes.

Outros depoimentos são indicativos desta guerra de orixás:

Dizem que teve um rapaz - eu estava virada, eu não vi. Ele chegou na porta do barracão, abriu a bíblia e começou a falar salmos. Aí, o rapaz que toma conta dos carros falou assim: “Aqui ô, sai daí porque isto não vai ficar bom não”. Ele saiu resmungando. Dizem que quando ele chegou na metade do morro, tomou um escorregão e caiu rolando até a rua de baixo.

Volta e meia tem um culto na porta do meu candomblé. Um dia eles gastaram 5 kg de sal grosso. Cobri de sal grosso minha porta. Às vezes eu estou em casa e

as pessoas me ligam: olha sua porta tá cheio de sal grosso. Fazem tudo pra fechar, né? Eles usam o método deles. Eu não uso sal grosso, eles usam; eu não uso óleo para unguir, eles usam. Então quer dizer tem certas coisas que eu até sei porque já me foram contadas por um ex (iurdiano) que eles fazem até o amaci⁵⁰ como a gente faz, usando as ervas. É crente? Não é! No dia que eles jogaram sal, o Sô Zé Pilintra tomou minha cabeça, mandou fazer um ritual e tirar o sal. Eu fiquei arrotando sal uma semana. Depois veio a Cigana (pombagira) e começou a falar: porque fulano de tal (o crente que havia colocado o sal na porta do barracão) é amante da fulana lá de cima. E falei ele já fez isto, fez aquilo e ele lá da casa dele escutando. Todo mundo da rua escutando. Nunca mais puseram nada na porta do meu barracão. (branca, 50 anos, ensino fundamental incompleto)

Esta senhora crê que o sal grosso que colocam na porta do seu candomblé é uma macumba:

Tem macumba, tem uma magia ali porque alguns filhos meus (filhos-de-santo) já pisaram e se sentiram mal. É uma macumba! Tenho que cortar; corto e limpo.

P. Como?

R. Jogando cachaça. Tem coisas além do sal que tem mais força. Veja o Pai-Nosso; é uma reza universal. Você com a força da mente, você faz e destrói um serviço dos outros. Então eles não vão me tirar dali; já bati o pé que não saio. Eu cheguei antes!

P. Você faz alguma coisa pra se defender?

R. Tomo meus banhos, faço as minhas crenças, sabe? É meio difícil falar o que eu faço. Eu tenho os meus jeitos, tenho como sair disso.

Outra mãe-de-santo enfrentou membros da Igreja do Evangelho Quadrangular que a provocavam indo cantar e pregar na porta da sua casa:

Virei uma filha no exu e falei: “Olha eles estão me perturbando. O que o senhor pode fazer?” Eu acendi a pólvora e exu deu uma gargalhada. Até hoje eles não gritam mais, entram pra igreja deles e ficam quietinhos. Tinha uma outra igreja que vinha rezar na minha porta. Um dia eu fiquei na esquina de tocaia e vim chegando e vestindo uma saia, virei uma pombagira na cara deles. Foram embora sem falar nada. O que eles iam falar comigo? Eles viram que era uma pombagira. Foram embora, não enfrentam. E tem outra coisa, eu distribuo cesta básica e os crentes vão lá buscar; eu dou roupa, os crentes vão lá buscar.

⁵⁰ Amaci segundo CACCIAORE (1988, p.48) é um líquido preparado com folhas sagradas, maceradas em água das quartinhas do ronco, destinado aos banhos rituais.

A proximidade física decorrente de viverem todos no mesmo bairro, os “inimigos” se conhecendo, passa a ser uma variável explicativa do tipo de ações que se desenrolam no interior deste conflito. Beneficiar-se com cesta básica e ter medo da mãe-de-santo “pôr os podres pra fora”, como dizem, inibe os ataques diretos dos neopentecostais e a confrontação pública. Desta forma, a convivência dos adeptos das diferentes religiões nos bairros é mediada pelas normas e valores convenientes, pelas fofocas, pelo receio de ter sua vida exposta e por interesses não-religiosos.

Em outro bairro uma ialorixá desafiou um vizinho da Igreja do Evangelho Quadrangular que a provocava quebrando as quartinhas expostas no muro de sua casa. E ela resolveu reagir:

Vesti as minhas roupas de mãe-de-santo, vesti baiana mesmo, fiz papel de louca. Eu botei aquele tanto fio no pescoço que eu não aguentava mais de peso e fui ali pra fora e desci o barraco. Xinguei todo mundo. Comecei fazendo ritual ali. Falei: “sai pra fora e vem meter a cara comigo agora”. Todo mundo olhando. Eu xingava, batia no peito e falava: “sai pra fora. Agora eu tô fazendo pra todo mundo ver”. Rezava em ioruba, batia no peito e ele não saiu pra fora. Ele parou e nunca mais ele fez nada. (ialorixá, 70 anos, negra, primário)

Os eventos narrados confirmam que quando se sentem pessoalmente agredidos o povo-do-santo se defende. Há, porém, uma diferença das ações destas ialorixás para a reação da mãe-de-santo que jogou água nos crentes. Não reagiram na hora, planejaram a reação, escolhendo o melhor dia e hora e convocaram uma plateia. Podendo ser considerados como dramas sociais, conceito formulado por Victor Turner, eles são o desfecho final de uma situação conflitiva e representam um processo regenerativo, que traz novamente um equilíbrio para o campo. Para estas zeladoras reforça o seu poder na comunidade e saem vitoriosas neste conflito.

4.4 O grande inimigo

No Brasil colônia, os calundus eram reprimidos como coisa do diabo, mas os calundeiros acabaram conseguindo impor suas crenças (MELLO SOUZA, 1986). Desde então, as religiões de matriz africana, apesar das perseguições, têm conseguido sobreviver e ser uma alternativa religiosa em todas as regiões do país.

Sua sobrevivência tem sido explicada tanto em decorrência do fato de que a repressão às religiões de matriz africana inscreve-se na lógica da crença (MAGGIE, 1992) como pelos mecanismos de sobrevivência criados tais como o sincretismo (FERRETI, 1999; SANTOS, 1978) e as estratégias de relacionar-se – enquanto fonte mágica e instituição à margem – com o conjunto da sociedade.

Reagir aos ataques dos pentecostais e neopentecostais não aparece em seus discursos como as principais soluções e estratégias para garantir a sobrevivência atual. Isto porque tendo que conviver com os estigmas que tradicionalmente identificam as religiões afro- -brasileiras, não localizam o preconceito apenas nos evangélicos, mas na sociedade em geral. Consideram que o inimigo é maior, disperso e mais poderoso dos que os pentecostais e neopentecostais que são apenas um oponente a mais. O conflito tem, assim, dimensões amplas.

Não tem como acabar com o preconceito. Sempre existiu e vai existir sempre. Para acabar teria de mudar a sociedade toda. Isto é questão política! O candomblé ainda é dirigido por pessoas negras e pobres. Sempre vai haver o preconceito contra o negro e o pobre. A perseguição ao candomblé não vai ter mudança. (zeladora, 35 anos, negra, universitária)

Confrontar o inimigo é combater o preconceito contra a religião e, segundo dizem, as maiores dificuldades para enfrentar este combate são a desunião, o escondido, isto é, a questão da visibilidade que atribuem principalmente à recusa dos adeptos em assumir publicamente a identidade umbandista ou candomblecista, e, algumas atitudes do próprio povo-do-santo que projetam na sociedade uma imagem negativa da religião.

O que fazer então para acabar com o preconceito, com a discriminação e os ataques de outras religiões. Este capítulo apresenta as suas principais propostas.

4.4.1 Moralização, visibilidade, união e representatividade

Frente à questão do que fazer, em sua totalidade defendem as mesmas alternativas, nunca excludentes: moralização, visibilidade, união e representatividade. Mesmo aqueles que argumentam não ter como lutar contra o preconceito consideram estas alternativas como uma necessidade incontestável.

A desunião resolve-se com a união e para acabar com o escondido se propõe maior visibilidade.

O que falta é união.

P. Por que não se unem?

R. Cada um puxa por seu lado, pra sua casa. Candomblé virou muito comércio, tem muita disputa: é a casa mais bonita, o pai-de-santo mais famoso. Virou isto. Há muita desavença.

P. Por quê?

R. Disputa por filhos-de-santo. Os filhos saem, vão para outra casa e os pais que eram amigos passam a não se dar mais. E aí começa a desunião. Somos um exército dos desunidos contra os unidos. (candomblecista, 38 anos, cabeleireira, militante negra)

Devido à autonomia dos terreiros, a rivalidade entre eles e a ausência de um poder aglutinador, Oro (1997) diz que nem a possibilidade de eleger um inimigo comum, como os neopentecostais une os afro-brasileiros. Mariz (1977), recolocando a questão sobre outra ótica, afirma que não há união entre os afro-brasileiros devido à falta de um inimigo comum. Reconhecem, porém, um inimigo comum, mas tão poderoso que nem unindo, pensam alguns, há como derrotá-lo. Outros julgam que somente através de um processo demorado, de transformação de toda a sociedade se conseguirá vencê-lo.

Os objetivos de uma união não são bem definidos: falar, esclarecer, debater. Os mais consistentes são as apresentações públicas, criar instituições como as federações e eleger representantes na Câmara Municipal, na Assembleia, etc.. As insistentes propostas de união, na medida em que não são acompanhadas de um projeto definidor dos seus objetivos, devem ser interpretadas como um uso convencionalizado da expressão, como parte da crença difundida na sociedade de que “a união faz a força”.

De acordo com as propostas dos entrevistados a visibilidade decorrerá de diversas ações: assumir a identidade religiosa se identificando como umbandista ou candomblecista, vestir-se a caráter, expor o ritual, os cantos e as entidades em eventos públicos.

Não ter vergonha de usar seus bons panos de cabeça, fios de contas e andar na rua de cabeça erguida. Os evangélicos não têm vergonha de sair com suas bíblias, as mulheres de usar suas saias enormes, de gritar Jesus no meio da rua, não têm. (zeladora, 35 anos, negra, universitária)

O ponto principal é: somos nós mesmos os responsáveis por não nos assumir como tal. Nós não nos aceitamos, se você se assume e diz ao que veio o outro não vai conseguir te espezinhar. O ponto principal é este aí: nós mesmos nos assumirmos. (ogã, militante do movimento negro, primário, motorista)

Uma maior visibilidade não depende apenas de uma atitude individual e de apresentações públicas, mas também de conseguir meios de divulgação como revistas, programas de rádio, um canal de televisão e realizar trabalhos sociais.

Uma revista vai ajudar a diminuir o preconceito porque a nossa religião hoje só é divulgada através da igreja evangélica que fala o que quer e nós não temos ninguém para nos defender. Eu acho que não há interesse das pessoas comuns em ajudar. (zeladora, 35 anos, negra, universitária)

Uma das coisas era se unir pra eleger um deputado federal para ele dar um canal de TV e as pessoas começarem a mostrar o outro lado da Universal, no rádio, na TV. Onde eles ganham pontos é nisto e mostrar também o outro lado da nossa religião: a história dos orixás e mostrar também as pessoas que conseguem as coisas. (candomblecista, 43 anos, técnica de enfermagem)

Tem que ter um trabalho social, as pessoas observam isto sim. Precisa destinar uma parte do que você ganha para ajudar as pessoas que frequentam sua casa e quem não frequentam também para você ganhar credibilidade do poder público, que ele pode investir na sua casa. (candomblecista, 46 anos, ensino fundamental incompleto)

Ter um representante nas diversas instâncias do legislativo parece ter sido uma solução proposta em vários municípios brasileiros nas eleições de 2008. O jornal *O GLOBO* de 17 de agosto de 2008, na página 6B, tendo por manchete “Dos Terreiros para os Currais dos Santos”,

noticia a campanha de cinco candidatos, ialorixás e babalorixás, de diferentes partidos, lançados pelos terreiros de Recife e Olinda “para defender os interesses da umbanda e do candomblé”.

Em Juiz de Fora, Eduardo D’Oxossi foi candidato a vereador em 2000, em 2006 para deputado federal e em 2008 novamente para vereador pelo Partido Verde. Em todas as campanhas enfrentou as inúmeras dificuldades inerentes aos partidos pouco representativos: falta de experiência política, de recursos, de tempo para fazer a campanha. Na campanha para deputado federal visitou todos os municípios da Zona da Mata e das Vertentes e de outras regiões de Minas Gerais durante três meses e, precisando de 60.000 (sessenta mil) votos, no mínimo, para se eleger, conseguiu em todo o estado 906 (novecentos e seis votos). O resultado da campanha para vereador em 2008 foi de 317 (trezentos e dezessete votos). Seu partido não fez legenda na cidade.

Além de Eduardo D’ Oxossi outros dois conhecidos religiosos foram candidatos, mas não se identificaram como umbandistas durante o horário eleitoral na televisão. Nenhum dos três apresentou propostas referentes aos problemas de seu segmento religioso e nem fizeram nenhuma menção à religião em suas campanhas.

As religiões afro-brasileiras deixaram de se constituir como um “grupo de interesse político”,⁵¹ como o foram a partir de meados da década de quarenta segundo Brown (1985). Isso não significa que candidatos de vários partidos, até mesmo evangélicos, deixaram de visitar os terreiros e que pais e mães-de-santo não tenham feito campanha para os candidatos que prometem favores pessoais. Dirigentes de terreiros narram seus envolvimento com políticos locais e afirmam que os ajudaram a ganhar eleição, através dos trabalhos espirituais e da campanha junto ao povo dos terreiros. Estabelecem assim, relações clientelistas que foram rompidas com o não cumprimento das promessas. Pragmatismo característico não apenas do povo-do-santo, mas de uma grande parcela da população.

Tanto os candidatos como os eleitores justificaram o resultado da eleição de 2008 com o discurso da falta de união e acionaram todo um repertório de acusações mútuas.

A análise da questão da união e da representatividade não pode ser dissociada das abordagens que focalizam a forte conotação conflitiva que caracteriza este sistema religioso. O

⁵¹ Segundo Brown, o grupo de interesse não se define pelos interesses ideológicos/partidários, mas a identificação se faz pelos interesses particulares do grupo, sustentados pelas estruturas de patronagem (BROWN, 1985, p.28-29).

discurso de um babalorixá de 50 anos, que “toca umbanda”, criada na religião, ensino médio, reproduz fielmente o pensamento da totalidade dos entrevistados:

É muita inveja e ciúme. Infelizmente a espiritualidade não é mais forte, mais tão consolidada quanto às igrejas evangélicas porque existe uma desunião muito grande entre as pessoas do culto ao orixá. Existe uma guerra entre eles. Cada um quer ser melhor do que o outro. É uma guerra tremenda!

Outros umbandistas acrescentariam além da inveja e do ciúme, a desconfiança. Desconfiança que gera a dúvida sobre as boas intenções de qualquer candidato ou liderança. Elemento fundamental no sistema acusatório, o clima de desconfiança é generalizado e está ligado ao conceito de demanda, arma eficaz dos conflitos internos ao campo⁵², que decorre, em parte, da visão de mundo dos povos africanos calcada na idéia de que o mal é causado pelos próprios humanos em suas relações.⁵³

O sistema acusatório das religiões afro-brasileiras tem sido objeto da análise de vários pesquisadores e é considerado, principalmente, em função da concorrência no campo religioso. Porém, no livro *Guerra de Orixás* (1979), Velho analisando conflitos ocorridos entre mãe-de-santo e seus filhos conclui que os mesmos representam uma tentativa de definir as fronteiras externas e internas do grupo e são frutos da ambiguidade da delimitação das suas funções e papéis. Isto porque as relações dos pais-de-santo com os filhos-de-santo, e com os fiéis, são individualizadas e o critério de julgamento do pai-de-santo é definido pelos mesmos que rompem com ele quando não se sentem satisfeitos. Sem nenhuma instância superior a regulá-las, estas relações são extremamente vulneráveis às idiossincrasias, às intrigas, às críticas.

Observa, ainda, que as entidades também guerreavam entre si em defesa de seus devotos, medindo forças nas demandas. Desta forma, o conflito perpassa tanto as relações entre os homens como entre os santos e entre os homens e os santos. Como também diz Carvalho

⁵² O Sr. Demandista, uma entidade das reuniões de Dona Xzinha repetia várias vezes o seguinte conselho: “Anda com Pedro, come com Pedro, dorme com Pedro, olho no Pedro” (FLORIANO, 2002).

⁵³ Estou me referindo ao complexo cultural ventura-desventura identificado pelos antropólogos Craemer, Vansina e Fox como um dos elementos mais importantes dos movimentos religiosos bantos. Este complexo compreende a idéia de que o universo é caracterizado em seu estado normal pela harmonia, o bem-estar, a saúde e são as “forças malévolas” que causam o desequilíbrio e o mal, mediante os pensamentos, sentimentos (inveja, ciúme, raiva) ou através da ação maléfica de espíritos que são manipulados pelos vivos. O complexo ventura-desventura é um dos pontos centrais da umbanda. (Cf. SLENES, 1991 e 1999; KARASCH, 2000)

(1990), os próprios Orixás guerreando entre si fazem com que a guerra seja constitutiva deste campo e os conflitos e intrigas sejam parte e parcela da própria experiência religiosa.

Este clima de conflito, de disputas e acusações que caracteriza as religiões afro-brasileiras tem como referência

duas noções muito caras à sociedade como um todo: o prestígio e a respeitabilidade. O prestígio diz respeito às relações existentes ao nível dos fiéis, enquanto a respeitabilidade diz respeito à relação com outras religiões (ou com a sociedade em geral), mas que só é posta em causa em determinados momentos quando se acirram as críticas ou acusações de qualquer ordem (ZEILBZ, 1985 p.132).

Prestígio e respeitabilidade no contexto do conflito com os neopentecostias são indissociáveis. Para alcançá-los crêem que é preciso moralizar a religião. Porém, pesar de cultivarem uma imagem social positiva, não abrem mão daquilo que na sua identidade social lhe traz tantos problemas — a sua relação com as forças sobrenaturais identificadas negativamente pela sociedade, indispensáveis para o êxito dos trabalhos e para lhes conferir um poder que só os que sabem manipulá-las obtêm. Assim, moralizar a religião não significa eliminar os seres espirituais considerados perigosos e demoníacos.

Moralizar significa acabar com o charlatanismo e a mistificação que os desqualificam como religião. Para alguns, representa assumir os valores da sociedade — ser humilde, caridoso — e apresentar um comportamento social condizente com a imagem pública de sacerdotes e pastores: não se embriagar, não se envolver em confusão, brigas etc.

Concluindo pode-se afirmar que para eliminar o preconceito, umbandistas e candomblecistas afirmam ter de mudar a imagem da religião introjetada pela sociedade há pelo menos um século e projetada pelos neopentecostais em seus cultos e na mídia eletrônica. Esta mudança depende, para uma minoria ligada ao candomblé e militante de algumas organizações negras, mostrar nos espaços públicos o lado bonito, festivo, alegre, civilizado da religião: os orixás caracterizados, as entidades trabalhando, a mitologia, as músicas, etc..

Propostas que se espelham na utilização dos meios de comunicação e demais espaços públicos pelos evangélicos e pelo candomblé baiano que passou a ser divulgado pela mídia a partir da década de setenta do século passado. Um candomblé que se tornou “sinônimo de beleza,

cultura e tradição: vestidos brancos imaculados, belas jóias exóticas, rituais solenes, ritmos encantadores, pessoas bonitas, sabedoria profunda” (VAN DE PORT, 2005, p.36).

Algumas propostas sugeridas foram tentadas em Juiz de Fora e não alcançaram os resultados esperados. Um candomblecista lançou um jornal, pequeno, de duas páginas, que não passou do terceiro número; uma ialorixá durante um ano e meio apresentou um programa sobre candomblé em uma rádio da periferia; outra, com apoio de políticos lançou a revista *Simplesmente Axé*, com mil e quinhentos exemplares. Editou um número e vendeu apenas duzentos exemplares sendo cem para um candidato a deputado. As tentativas de exibição em locais públicos redundaram em enorme fracasso como as narradas a seguir.

4.4.2 O escondido e a festa dos pretos-velhos

Em 1984 um líder negro, presidente da Associação Quilombo dos Palmares, promoveu a primeira Festa do Preto Velho em um parque municipal de Juiz de Fora, o Parque da Lajinha,⁵⁴ no domingo próximo ao dia 13 de maio. Seu objetivo era combater o preconceito contra as religiões afro-brasileiras.

Dentro do parque foi designada uma área para cada terreiro realizar o seu ritual e os pretos-velhos atenderem à população. A primeira festa foi pouca divulgada e compareceram apenas quatro terreiros da cidade e um terreiro da cidade vizinha de Rio Branco.

Apesar de distribuir cartazes por pontos estratégicos da cidade e anunciar na imprensa, nos anos seguintes os terreiros continuaram sem prestigiar. Ao contrário, foram diminuindo até que na última edição em 2005 dois terreiros, e pouquíssimos interessados em assistir ou se benzer com os pretos-velhos, compareceram. Para um evento que pretendia valorizar a umbanda, suas edições foram frustrantes.

⁵⁴ O Parque da Lajinha é um parque municipal em uma área de conservação ambiental situada nas imediações de um dos bairros da elite juizforana. Com um lago e cachoeiras, criado na década de setenta, antes de se transformar em parque era muito usado pelos umbandistas, onde realizavam seus trabalhos e giras. Depois que foi construído, continuaram frequentando o local até serem proibidos em 2005. No Poço Dantas, outra área de preservação ambiental, os religiosos também são proibidos de realizar seus rituais.

Segundo seu organizador foram inúmeras as dificuldades enfrentadas: falta de apoio dos órgãos públicos, da mídia local e inúmeros boicotes: cartazes e faixas colados em postes de iluminação e demais locais públicos foram rasgados e destruídos. Em 2006 a Prefeitura proibiu a realização da festa alegando questões ambientais.

Alguns entrevistados acusam o centralismo da organização e o crescimento do candomblé na cidade pelo fracasso e a não-continuidade da festa. Quanto à participação, a população de um modo geral não prestigiou, nem o povo-de-santo e nem os terreiros. “Os médiuns até vão lá, mas de roupa de santo não vai!”, afirma o organizador. Segundo ele, a festa não foi prestigiada pelos umbandistas por causa do medo em se expor, do receio de ter o seu modo de trabalhar criticado.

Porque a religião afro-brasileira é centrada na tradição oral, né? Cada terreiro tem a sua iniciação e o seu processo de desencadear isso. Até mesmo copia um do outro. Não é aquilo definido, né? Então o que acontece? Você não tem como chegar no terreiro e cobrar dele o mesmo processo que ocorre no outro, quer dizer, pode ocorrer algumas formas diferentes, de abertura, de desenvolvimento de tal e tal e a conclusão dos furos também. Então o pessoal tem medo. (umbandista, ex-militante de movimento negro, 58 anos, primário, funcionário público)

As iniciativas no sentido de obter maior visibilidade através da exposição dos seus guias e orixás redundaram em fracasso. Nas comemorações do 20 de novembro de 2000, dia Nacional da Consciência Negra, a Associação dos Adeptos das Raízes Africanas e Rituais Umbandistas-Ararum promoveu uma apresentação de danças do candomblé no Parque Halfeld, praça localizada no coração da cidade, e apenas um terreiro de candomblé participou. No ano seguinte a Prefeitura quis encampar a apresentação e as comemorações do dia da Consciência Negra e como não teve apoio destes grupos não conseguiu realizar a apresentação.

Outra tentativa de visibilidade foi a criação dos afoxés. O 1º afoxé de Juiz de Fora, o Ilê Okan Odara Oyá em 2006 passou a abrir os desfiles do carnaval da cidade. Participantes deste primeiro grupo criaram o Afoxé Niza Nganga Njungo que passou, em 2008, a encerrar os desfiles carnavalescos. Nenhum dos dois afoxés conseguiu ainda reunir um número significativo de candomblecistas e a busca de apoio junto aos órgãos públicos e aos políticos exige dos dois grupos um empenho nem sempre recompensado.

Como os pais-e-mães-de-santo justificam a não participação nestes eventos? Fora as dificuldades para deslocar médiuns e equipamentos e as críticas aos organizadores e aos participantes, os argumentos podem ser exemplificados nas declarações abaixo:

Eu não gosto de me aparecer. Eu aqui escondida todo mundo me acha. Por que eu vou lá? Isto é mais é exibição, pras pessoas se mostrar. Negócio de aparecer na TV, estas coisas toda. Filmam o pessoal concentrado, uns fingem que estão concentrados e não tão. (mãe-de-santo, negra, primário, 78 anos)

Meus guias não gostam de propaganda e nem mesmo de distribuir santinho porque tira a própria força do médium e tudo que é falado demais vira igual política, falsidade. (pai-desanto, branco, alfabetizado, 40 anos)

Estas justificativas se pautam na questão da não-visibilidade das religiões afro-brasileiras, insistentemente apontada pelos entrevistados como um dos principais problemas para o combate ao preconceito.

A não- visibilidade ou o escondido se refere tanto à localização dos terreiros nos espaços privados das residências e em locais de difícil acesso como ao não assumir publicamente a identidade religiosa e, neste sentido, diz respeito principalmente aos membros da religião, mas também aos clientes por não assumirem publicamente que recorrem à religião. Isto porque assumir a identidade umbandista ou candomblecista implica em assumir uma identidade contrastiva, negativa, ligada a uma identidade étnica cujos símbolos religiosos identificadores são estigmatizados porque lidam com “forças sobrenaturais que possuem a singularidade de serem representadas como primitivas, marginais e sempre vistas como distantes dos núcleos de onde emanam os poderes e as razões civilizadas” (BIRMAM, 1985, p.61).

Além da identidade negativa, o sincretismo os permite identificarem-se como católicos ou espíritas. Acrescente-se ainda o fato de que a identidade espírita é extremamente vaga, podendo significar qualquer das três religiões mediúnicas: kardecismo, umbanda ou candomblé.

Se afirmar a identidade é sublinhar uma oposição, não é apenas o sincretismo que dificulta, mas também a forma como alguns umbandistas se situam no campo religioso como uma religião complementar tanto ao kardecismo como ao catolicismo.

Segundo Dubet (1994, p.46), atualmente a identidade parece menos dada do que construída e reivindicada pelos indivíduos. Para a sociologia da experiência, de acordo com seus

projetos e com os contextos de ação, os indivíduos “escolhem mobilizar e avançar tal ou tal dimensão de sua identidade e de sua experiência” Identidades híbridas não são uma novidade no campo religioso brasileiro devido ao sincretismo tradicional e, atualmente, com o surgimento de novas identidades religiosas, o trabalho de construção das identidades é realizado recorrendo a um número maior de opções.

Dependendo também do contexto o umbandista poderá acionar a identidade que julgar conveniente, aquela valorizada no momento. É o que acontece atualmente com os que aderem ao candomblé e continuam na umbanda: ninguém se assume como umbandomblé e, em conformidade com a situação, acionam a identidade candomblecista ou a umbandista.

Entre os umbandistas o problema da identidade não diz respeito ao grupo como um todo, mas apenas àqueles setores que pretendem conduzir o grupo em uma dada direção, como as federações e o movimento negro. Para a direção das casas de culto, o problema se torna mais complexo.

O que uma mãe/pai-de-santo reivindica é sua autonomia, sua liberdade e originalidade na criação de crenças e práticas frente a outras casas de culto — o que atesta a legitimidade de sua prática é em última instância a eficácia do seu método (MONTERO, 1987, p.13).

Por outro lado, no cotidiano do bairro pais-e-mães-de-santo não sentem necessidade de se declarar porque são conhecidos, são identificados como umbandistas ou candomblecistas ou “macumbeiros” como dizem muitos moradores. E o fato de muitos ainda frequentarem as missas e demais rituais católicos nos bairros faz também com que se identifiquem e sejam identificados como pertencentes às duas religiões. Como falou uma mãe-de-santo que o marido e a nora entraram para a IURD e ela continua indo à missa, viajando uma vez por ano para Aparecida do Norte e para o Santuário do Padre Marcelo: “Eu sou espírita. Não largo nem a católica e nem a umbanda.”

Com relação à questão espacial, em decorrência das perseguições as religiões afro-brasileiras conseguiram durante muito tempo sobreviver numa semiclandestinidade, mais ou menos invisíveis, escondidas. Hoje este “escondido” é propiciado pela própria localização dos terreiros: distantes dos espaços nobres, publicamente valorizados e, mesmo nas periferias, se “escondem” nos quintais das residências ou nos “quartinhos dos fundos”. Só se tem acesso a eles

através da indicação de amigos, de parentes, de conhecidos. Teoricamente, abertos a todos, não são, porém, públicos como as igrejas. São protegidos pelas fronteiras da casa, onde predominam a confiança e a segurança (DA MATTA, 1993, p.25).

É, porém, um escondido que, como diz o ditado popular, quem procura acha. Isto é, não inviabiliza o acesso dos seus fiéis. A mãe-de-santo citada acima possibilita relativizar esta questão da localização escondida dos terreiros. Falando dos crentes ela disse:

Eles têm que sair procurando, chamando os outros pra ir na igreja deles. Eu não preciso, eu escondida aqui todo mundo me acha. Eu tenho cliente pra tudo quanto é lado, eles vêm na minha porta. Tenho cliente pra tudo quanto é lado, no estrangeiro, em Nova Iorque. Eles telefonam, vêm aqui.

O escondido é a não exibição pública do ritual, dos espaços sagrados, não participação em cerimônias e festas públicas. Este escondido se transforma, no contexto da guerra santa e da discriminação, em capital simbólico na medida em que possibilita a frequência aos terreiros daqueles que não querem ser identificados ou dos que não querem assumir identidades conflituosas e estigmatizantes.

Outro argumento usado para justificar a não-participação diz respeito ao estilo do ritual.

Não concordo com isto de fazer ritual em praça pública. Cada espaço é cada espaço, então você não pode pegar uma coisa da religião, que é sagrada, e colocar em uma praça pública, você descaracteriza. Vira marmotice. Não adianta mostrar o que é feito dentro dos terreiros se você não esclarecer as pessoas porque e como aquilo nasceu, qual é a finalidade. Não sei se os orixás vão se submeter a isto. Lá (no Parque Halfed) passam católicos, crentes e, aí eu acho que é agredir. Parece provocação! (mãe-de-santo, 28 anos, branca, ensino médio)

O receio de virar *marmotice*, a dificuldade em expor guias e orixás decorre do tipo de espiritualidade que se expressa no ritual. Espiritualidade performática cuja “ênfase litúrgica passa pela dança, pelo domínio do corpo em transe” (CARVALHO, 1994, p.68-69).

Os rituais realizam ações que escapam ao controle daqueles que assistem o que lhes dá uma conotação ameaçadora e são extremamente diferentes do que é estabelecido pela religião

dominante: as entidades bebem, fumam, tem os atabaques e o papel do corpo pela possessão adquire uma importância não encontrada em nenhuma outra religião. O transe, marcado historicamente pela revolta do negro e relacionados às práticas de feitiçaria, é um fenômeno extraordinário que provoca medo, fascínio, atração e repulsa, como diz Birman (1985).

Além do transe, as religiões afro-brasileiras se firmaram no imaginário nacional como religiões de mistérios, de segredos, os quais lhes confere o poder de fazer ou desmanchar o mal. Segredos rituais que foram forjados

no contexto de uma sociedade escravocrata que perseguia os negros e suas práticas culturais, e que adentra o século XX como uma sociedade autoritária de classes, que continua praticando a exclusão social, a violência física e simbólica sobre estes e as práticas sociais a que deram origem. Portanto, além das hierarquias, rituais e preceitos espirituais respeitados para o acesso aos “segredos”, estes são também uma forma de resistência à excessiva vulnerabilidade que poderia advir da explanação pública dos seus fundamentos e princípios, alguns deles polêmicos até os dias atuais (TRAMONTE, 2001, p. 231).

Montero (2006, p.3) em seu artigo “Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil” mostra que no processo de constituição do nosso Estado moderno como esfera política própria, o processo de diferenciação das esferas sociais não implicou a erradicação da magia, mas uma “forma particular de enquadramento daquilo que era percebido como “magia” naquilo que se convencionava chamar de “religião”, cujo modelo de referência era o cristianismo”. Mediante isso, o modo como hoje se apresentam as alternativas religiosas no espaço público

resulta em grande parte de um processo de codificação de práticas no qual médiuns e pais e mães-de-santo levaram em conta os constrangimentos de um quadro jurídico-legal em transformação, os consensos historicamente construídos sobre o que oferece perigo e o que pode ser aceito como prática religiosa, os repertórios de práticas pessoais construídos ao longo de suas trajetórias de vida e as expectativas do público e dos concorrentes. Configuraram-se assim “estilos” de culto derivados de determinadas combinações dos códigos culturais disponíveis (MONTERO, 2006, p. 6).

O estilo das religiões afro-brasileiras é o do domínio do privado onde tradicionalmente se articulam, se entrecruzam os desejos, os segredos, as intrigas, as relações pessoais, a liberdade

de expressão corporal, os mistérios etc. Há então um conflito difícil de ser conciliado entre a vivência religiosa pessoal e as propostas de publicização. Uma incompatibilidade de estilos que diferenciam e opõe a umbanda e o candomblé ao estilo atual das religiões que se legitimam pela exposição nos espaços públicos.

As federações também pregavam a moralização, a união e buscavam uma maior visibilidade para o movimento umbandista e, atualmente, projetos visando alcançar maior visibilidade e um discurso que insiste na união dos terreiros esse encontram na agenda das ONGS do movimento negro. O capítulo cinco ao abordar as propostas destas organizações revela como historicamente estas soluções são recorrentes e permite perceber como as categorias sociais se atualizam em contextos específicos por meio das ações interessadas dos atores sociais, como Sahlins (2004) em “Cultura na Prática” chama atenção.

5 AS ORGANIZAÇÕES DO POVO-DO-SANTO

O campo das religiões afro-brasileiras não se define apenas pela vida cotidiana dos terreiros e barracões. No século passado seus limites ultrapassavam os terreiros e abarcavam as federações e organizações de apoio e defesa da população negra e, atualmente, novas organizações se firmam no seio do movimento negro como defensoras e porta-vozes destas religiões.

Este capítulo recorre mais uma vez à história para entender a especificidade do momento atual. Após uma breve abordagem das federações, de sua atuação em Juiz de Fora e das relações que historicamente o movimento negro foi construindo com a questão religiosa, o significado atual das propostas do movimento negro é focalizado, assim como a atuação de outras organizações públicas e privadas que nas últimas décadas desenvolveram um trabalho em prol das religiões de matriz africana no município.

5.1 As federações umbandistas

No período do Estado Novo (1937-1945) a umbanda classificada como ilegal e socialmente desviante foi violentamente reprimida. Esta postura repressiva colocou esses cultos numa posição de semilegalidade até a década de sessenta.

No final da década de trinta um grupo de umbandistas no Rio de Janeiro criou a primeira federação, a União Espírita de Umbanda, com o objetivo de oferecer proteção aos terreiros filiados. Este grupo identificava-se como Umbanda Cristã, Umbanda Branca ou Umbanda Pura (BROWN, 1977; 1985). Ao anexar tais adjetivos buscavam se diferenciar das outras formas de manifestações religiosas, o que significava deixar de lado um número expressivo de seguidores das religiões afro-brasileiras.

Em 1941 realizaram o 1º Congresso de Umbanda no Rio de Janeiro. Duas foram as suas preocupações centrais: a unificação do culto e um esforço para “branqueá-la” ou “purificá-la,” dissociando-a da África “primitiva” e “bárbara” e localizando-a nas antigas tradições religiosas

do oriente.⁵⁵ Estabeleceram uma doutrina baseada na prática da caridade e buscaram explicações de cunho científico que pudessem legitimar suas práticas religiosas (Cf. BROWN, 1985; OLIVEIRA, 2007).

Ao pretender limpar e purificar as religiões afro-brasileiras dos seus elementos considerados primitivos eliminaram a tradição sacrificial, os atabaques, a bebida alcoólica, o uso do fogo. Mantiveram um panteão simplificado dos orixás do candomblé sincretizados com o catolicismo, tentaram regular e fundamentar as linhas e falanges, simplificaram o processo de iniciação, introduziram a lei kardecista de evolução dos espíritos, enfatizaram a caridade, afastaram a entidade exu para a quimbanda e arrolaram para si a missão de combater as forças exploradoras e nocivas da feitiçaria, isto é, da quimbanda/macumba.

Outros dentre os primeiros líderes umbandistas, enfatizaram aspectos nacionalistas

de uma maneira que parece ter sido influenciada diretamente pelo nacionalismo cultural do tipo popularizado por FREIRE. Filho de três raças: a branca, a negra e a índia, ao brasileiro seria destinado também uma religião eclética (...) onde se achassem reunidas a experiência do branco, a tradição do índio e a magia do negro (BROWN, 1977, p.35).

Embora a contribuição africana à cultura brasileira “fosse expressamente valorizada, ela era novamente menosprezada, desta vez em favor de uma imagem nacionalista brasileira da Umbanda” (BROWN, 1977, p.35).

A primeira federação parece que se desarticula após o Congresso de 1941, reestruturando-se em 1947 com o nome de União Espiritista de Umbanda, passando, em 1954, a se denominar União Espiritista de Umbanda do Brasil. Em 1961 participou da organização do 2º Congresso no qual compareceram representantes de dez estados e políticos municipais e estaduais.

⁵⁵ Para MATTA e SILVA, o intelectual é considerado como referência importante para determinada liderança umbandista e citado pelos acadêmicos, a Umbanda é a religião *primitiva*, a *original* transmitida diretamente por Deus, mas perdida quando ocorreu um cisma descrito no Vedas, consequência das “pressões políticas, que se fizeram sentir principalmente sobre Krisna” e que “veio à luz nos tempos presentes, dentro dessa mesma Lei que chamamos de Umbanda” (1979, p. 30). Neste sentido, é a quarta e última revelação – a primeira veio com Moisés, a segunda com Cristo, a terceira com Kardec. Ao explicar a origem da palavra umbanda como um termo sagrado, afirma que essa lei foi desvirtuada ao passar pelo continente africano.

As demandas do umbandismo ao longo de sua história expressam os diferentes graus de organização do segmento. Primeiro os terreiros isolados procuravam sobreviver de todas as formas ao assédio da polícia e à legislação que os prejudicava, ao mesmo tempo em que buscavam ampliar sua base social. Sobreviver era a palavra de ordem. Vitoriosa essa etapa, pelo menos formalmente,

o eixo se deslocou e a demanda básica passou a ser pela liberdade de culto e expressão religiosa; queriam então os umbandistas poder praticar livremente a Umbanda da mesma forma que outros fiéis tinham direito de exercer a sua religião (...) A mudança da ênfase para uma demanda qualitativamente mais importante não quer dizer que as questões anteriores já tivessem sido conquistadas e superadas. O que parece sim significar é que, em função de uma dada conjuntura, uma questão é mais enfatizada que as demais (PECHMAN, 1982, p.37).

A principal proposta dirigida internamente aos terreiros era a de união. Em 1947 surgiu o *Jornal de Umbanda* e o primeiro programa de rádio dirigido especialmente aos umbandistas, “Melodias de Terreiro,” cuja direção cabia ao jornalista Átila Nunes. Átila Nunes e sua esposa Bambina Bucci, na tentativa de criar e fortalecer os laços entre os terreiros “criaram a Caravana da Fé e lançaram o lema “Umbanda unida, umbanda forte” que parece indicar a consciência da necessidade de se organizarem para serem aceitos e legítimos” (PECHMAN, 1982, p. 38).

A história das federações não ocorreu sem conflitos. Em meados da década de 50, das seis federações existentes no Rio de Janeiro três insistiam na identidade da umbanda como parte da herança africana. Em 1952 surge a Federação Espírita Umbandista, liderada por Tancredo da Silva Pinto, que considerava a umbanda branca como uma tentativa, por parte da classe média, de cooptar os símbolos e negar a validade das práticas tradicionais africanas.

Segundo Brown (1977, p. 37-38) os limites entre as federações, de início mutuamente hostis, começaram a ceder em decorrência de um novo esforço da classe média, influenciada por interesses políticos clientelistas, de se reaproximar dos demais terreiros, evitando cuidadosamente utilizar o termo umbanda branca e propondo uma redefinição da umbanda como “uma religião heterodoxa que incluísse diversas posições rituais e ideológicas, defendendo a unificação de todos os umbandistas numa única religião”.

Em 1956, ainda segundo BROWN (1977), as duas correntes formaram uma coligação denominada Colegiado Espírita do Cruzeiro do Sul e Tancredo da S. Pinto foi nomeado um dos

presidentes. As alianças não alteraram o antagonismo com relação à umbanda branca e a competição e as rivalidades entre as federações continuaram frequentes.

O artigo “Umbanda e classes sociais” (1977) sugere que só a partir da década de 50, Tancredo da Silva Pinto participa do movimento federativo. Entretanto, outras fontes (OLIVEIRA, 2007; TEIXEIRA, 2008) afirmam que ele participou em 1939 da criação da Federação Espírita de Umbanda junto com Zélio de Moraes e Benjamim Figueiredo, grupo idealizador do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda ⁵⁶ e que em 1944 apresentou ao então presidente Getúlio Vargas, um documento intitulado “O Culto da Umbanda em face da Lei”. Até este momento teria lutado junto com estas lideranças.

Sobre a década de quarenta não encontrei na literatura especializada relatos sobre as atividades das federações, sobre o desenvolvimento da umbanda e os seus líderes. Entretanto, corroborando as fontes acima, Tancredo, em uma de suas obras, fazendo um *mea culpa*, assume que ele e Byron T. de Freitas exerceram um papel muito importante no florescimento de uma umbanda “que é um sincretismo bantu-kardecista com imagens católicas” (s/d, p.29).

Tancredo da Silva Pinto é autor de várias obras, criou a revista *Mironga* e, por cerca de vinte e cinco anos, manteve uma coluna semanal no jornal *O Dia*. Em seus escritos defende ardorosamente a origem africana da umbanda e, em decorrência da sua luta pela defesa e legitimidade das tradições africanas, fundou federações no Rio de Janeiro, Minas Gerais, Espírito Santo, Rio Grande do Sul, Pernambuco, etc..

Em um dos poucos estudos acadêmicos em que é citado, é considerado como o principal porta-voz dos praticantes da umbanda de orientação africana. Diana Brown relata que por ocasião de sua primeira pesquisa, em 1966, ficou surpresa com a sua fama e popularidade nas favelas de toda a cidade. “Em cada uma delas que visitei, pelo menos uma pessoa mencionava seu nome, e muitos dos centros localizados nesses arredores já eram há muito tempo filiados a sua federação” (BROWN, 1985, p.23).

⁵⁶ A importância de Zélio de Moraes neste processo de construção do movimento umbandista tem sido questionada, parcial ou totalmente, por vários outros autores. BIRMAN (1985 a) observa que a figura de Zélio pertencia a um grupo específico designado sob a expressão “umbanda cristã”. Afirma GIUMBELLI (2002) que os textos acadêmicos e umbandistas que destacam e singularizam a figura de Zélio de Moraes são todos posteriores à década de 60.

Além de uma Federação e da Confederação, Tancredo e seu grupo fundaram, no final da década de 50, a União Nacional dos Cultos Afro-brasileiros - UNCAB. Nos escritos de Tancredo não encontrei nenhuma referência ao Colegiado do Cruzeiro do Sul, mas é evidente sua defesa ardorosa da união dos cultos tendo em vista vários objetivos.⁵⁷ Entre eles, moralizar a religião criando um Código de Ética e padronizar o ritual, como pré-condição para legitimar as religiões de origem africana frente à sociedade:

A unificação do espiritualismo, que vimos pregando há alguns anos, já é uma ideia praticamente vitoriosa. Assim, a Confederação Espírita Umbandista (responsável pela Lei de Umbanda), a grande Tenda Mirim, os Caminheiros da Verdade, a União Espírita de Umbanda, a União Nacional dos Cultos Afro-Brasileiros e outras poderosas entidades espiritualistas, resolveram fundar um órgão controlador, encarregado da defesa do espiritualismo, de acordo com as leis vigentes e as autoridades constituídas (PINTO e FREITAS, 1954 p.123).

Estamos providenciando a respeito e já temos em mãos pronto um livro que será o “Código de Ética” e que se denominará “Orbone”, que assim aprovado e publicado, desmascarará por certo os inescrupulosos, aventureiros, pois o verdadeiro Código tem já a sanção dos Sacerdotes dos Cultos Afro-Brasileiros, sendo ainda registrados no cartório de pessoas jurídicas e deverá ser reconhecido em breve pelas autoridades do País. Estamos regulamentando tudo para exercermos uma fiscalização rigorosa e denunciar realmente às autoridades as irregularidades por ventura cometidas por quem de direito e com isso, creio, sanaremos todos os erros até aqui registrados e constatados por nós (PINTO e FREITAS, 1954, p.10).

Eram contra o plano de unificação proposto por Lourenço Braga, conhecido líder da umbanda branca que em seu livro *Umbanda e Quimbanda* estabelecia normas rituais para os terreiros unificados, normas de acordo com o processo de purificação da herança africana. Contra estas normas Tancredo argumentava em suas páginas do jornal *O Dia* e em seus livros:

⁵⁷ Encontrei em apenas uma nota no jornal *O Dia* uma afirmação de Tancredo de que o maior inimigo das religiões era o comunismo e o ateísmo e que as religiões afro-brasileiras deveriam se unir para combatê-los (Cf. *O Dia* de 28/02/1954).

Ora bom confrade (confrade na escrita e irmão na fê): terreiro de Umbanda que não usar tambores e outros instrumentos rituais, que não cantar pontos em linguagem africana, que não oferecer o sacrifício do preceito e nem preparar comidas de santo, pode ser tudo, menos terreiro de Umbanda, Chega? (1954, p.131).

Byron Tôrres de Freitas presidente da Federação Espírita Umbandista do estado do Rio de Janeiro, era branco, advogado, catedrático, jornalista e assinava as colunas do jornal junto com Tancredo e foi o coautor de suas obras. Durante o período analisado, década de cinquenta e o ano de 1961, Tancredo e Byron enfatizam as origens africanas da umbanda e se empenham em estabelecer suas diferenças com a umbanda que denominam de estilizada, mista ou de caritas e em condenar o sincretismo:

Já tivemos oportunidade de dizer que o sincretismo foi útil no tempo da escravatura, pois permitiu a sobrevivência das seitas afro-brasileiras, que, de outro modo, teriam quase desaparecido ao impacto da intolerância dos fazendeiros. Foi útil, mas não o é mais. Agora, muito ao contrário, nesse regime de plena liberdade religiosa (ao menos no papel) devemos repelir o sincretismo afro-católico e não persistir em tremendos erros de doutrina sagrada. Afinal de contas a Constituição Brasileira não adotou oficialmente religião de espécie alguma. Porque, então, toda essa confusa mistura de credos religiosos que se observa no Brasil? (...) Em parte o sincretismo está contribuindo para a confusão reinante. Devemos declarar claramente que os santos católicos nada têm de comum com os nossos orixás, nossos bacuros, nossos vóduns que são espíritos da natureza, cada qual com sua missão sagrada peculiar. Nada de comparações que não têm fundamento. Nada de equiparações que desvirtuam a legítima doutrina afro-brasileira em matéria de filosofia religiosa. Fora com o sincretismo (O Dia 4.09.1955).

Desta forma as propostas de unificação tinham objetivos diferentes para os dois grupos que disputavam o poder internamente no universo afro. O discurso de ambos os segmentos propunha o combate à picaretagem, ao charlatanismo, aos impostores que desvirtuam a “verdadeira” religião. Cada segmento tinha, porém, um alvo diferente. Os defensores da umbanda branca situavam estas características negativas na quimbanda e nas macumbas, isto é, nos terreiros mais africanizados acusados de ganhar dinheiro com seus rituais primitivos e praticar o mal. Para o segmento que defendia a origem africana, até onde se percebe pela leitura dos jornais, o alvo era a umbanda branca, o sincretismo, as misturas.

As propostas de união centradas na padronização do ritual e da doutrina, tendo em vista as posturas ideológicas e a reivindicação de origens diferentes para a umbanda, não atingiu seus objetivos, mas as alianças temporárias possibilitaram o êxito de campanhas eleitorais de políticos umbandistas e criou uma rede de federações.

A questão da origem da umbanda é fundamental para entender as propostas de união tanto das federações, como dos terreiros e do movimento negro. Alguns autores atribuem sua origem a um movimento iniciado no Rio de Janeiro por uma classe média kardecista, sendo Brown (1977; 1985) a principal referência desta versão, que localiza a origem do movimento umbandista fora do campo afro-brasileiro. Outros autores veem uma continuidade com a macumba como Silva (2005) entre outros. Dependendo das características observadas, a umbanda tem sido situada em um contínuo em cujos extremos estariam o kardecismo e o candomblé ou a cultura branca/europeia e a cultura africana (CAMARGO, 1961).

Com relação à origem, o *continuum* não consegue representar a multiplicidade de tendências no início do século passado presentes no campo religioso afro-brasileiro. Não só as extremidades deste *continuum* não representam um único ponto fixo, mas se abrem em um leque de alternativas, o que torna difícil estabelecer critérios excludentes, definidores de uma única posição.

Focalizando o Rio de Janeiro do final do século XIX e início do século XX ali convivem o catolicismo popular, a magia europeia, o espiritismo kardecista, a maçonaria, movimentos esotéricos como rosa cruz e a teosofia, a macumba fortemente marcada pela cabula, crenças e práticas indígenas. Sudaneses, males e bantos, apesar da homogeneidade cultural que permitia identificá-los, portavam internamente diferenças, rupturas que se rearticulavam tanto entre si como com as práticas ocidentais, indígenas e orientais, criando outras linhas e expandindo as articulações. Acrescente-se a este quadro, o fato de que vários escravos chegaram cristianizados e um contato permanente com a África em decorrência da chegada de novos africanos, mesmo depois da proibição do tráfico, e das viagens de afro-descendentes.

A influência de cada religião ocorrerá em maior ou menor grau segundo as diferenças de classe ou outras circunstâncias, e, como se sabe, as ideias circulam e permitem inúmeras e diferentes apropriações e articulações possíveis. Neste sentido, a ideia de um rizoma como

defendida na obra de Deleuze e Guattari (1995),⁵⁸ parece-me mais promissora para caracterizar o campo umbandista que surge e desenvolve no início do século XX.⁵⁹

Esta heterogeneidade, multiplicidade de tendências e conexões, que caracterizam este rizoma, foi sendo construída e se expandindo e/ou criando rupturas e linhas de fuga na medida em que ocorriam mudanças conjunturais neste contexto, que afetavam os afro-descendentes, e a população em geral, nas suas tentativas de adaptação e sobrevivência. Neste sentido, as perseguições empreendidas pelo Estado e pela igreja católica às religiões de matriz africana, os ideais de modernidade, a ideologia do embranquecimento, as transformações socioeconômicas, assim como a mobilização dos afro-descendentes e o aparecimento das federações, hierarquizando o campo, contribuíram para a formação de alianças, estratégias, articulações e incorporação de novas práticas e crenças religiosas. Processo contínuo que é um dos complicadores para a concretização das propostas de união.

Com base apenas na leitura do jornal *O Dia* e nas obras de Tancredo S. Pinto, pode-se afirmar que as federações buscavam alcançar maior visibilidade exibindo as entidades nos espaços públicos, através da criação de várias festas: de Iemanjá, no Rio de Janeiro; do Preto-Velho em Inhoaíba, RJ; da fusão do estado do Rio com o estado da Guanabara, realizada no centro da Ponte Rio-Niterói; a da Ialorixá na Pampulha, em Belo Horizonte; a do Cruzamê em Betim, MG; de Xangô, em Pernambuco e uma no Estádio do Maracanã, na administração de Carlos Lacerda. Algumas festas passaram a fazer parte dos calendários oficiais dos Estados. As relações das lideranças religiosas com a política foram de grande utilidade neste sentido. (Cf.: Brown, 1985 e Seiblit, 1985).

No início dos anos oitenta Pechman (1982) em um artigo sobre umbanda e política afirmava que, por esta época, a luta das federações se concentrava em torno de dois problemas:

⁵⁸ “Os sistemas em rizoma ou “em treliça”, podem derivar infinitamente, estabelecer conexões transversais sem que se possa centrá-los ou cercá-los” (GUATTARI; ROLNIK, 1996, p. 322).

⁵⁹ Uso a expressão campo umbandista para me referir a todas as religiões de matriz africana presentes neste período na capital federal: a umbanda branca, os candomblés, a macumba, a umbanda omolocô, etc.. Isso porque todas participaram de federações umbandistas, o que me faz concluir que assim como o termo espiritismo, a umbanda também foi uma denominação genérica que, neste período, abarcava os terreiros de candomblé. Por exemplo, o famoso babalorixá baiano Joãozinho da Gomeia foi um dos primeiros associados da Federação Espírita Umbandista do Rio de Janeiro (*O Dia*, 2/3/4.11.1957).

igualdade religiosa frente às demais religiões e preservação da liberdade de culto, o que nos faz pensar que a Umbanda chegou a um nível de organização e força suficiente para pretender integrar o cenário religioso em igualdade de condições com outras religiões legitimadas pelo Estado e pela sociedade (p.37).

A liberdade religiosa é algo que se conquista, pois o reconhecimento de práticas de culto como “religião” é o resultado de um processo longo no qual intervêm vários atores, religiosos e não religiosos (cf. GIUMBELLI, 1997, 1998, 2001). Como outras religiões que “nascem” em segmentos populares e quando crescem precisam recorrer a várias estratégias para se legitimarem como religiões, a busca de legitimidade perante o Estado e a sociedade foi sempre o substrato comum de toda a história das inúmeras federações espalhadas pelo país.

A ditadura militar instituída em 1964 apoiou os ganhos políticos e sociais alcançados e auxiliou a institucionalização da umbanda. O registro dos centros passou da jurisdição policial para a civil, foi reconhecida como religião nos censos do IBGE e seus feriados religiosos foram incorporados aos calendários oficiais de nível local e nacional.

Embora esses ganhos fossem em grande parte resultado do trabalho de políticos e autoridades locais, eles não encontraram oposição por parte do governo. Essa atitude benevolente para com a crescente legitimidade social da Umbanda foi em si mesmo significativa. Num período de trinta anos, a Umbanda passou da repressão sob o Estado Novo para o desfrute da proteção governamental (BROWN, 1985, p. 36).

Birman (1985b), Pechman (1982) e Brown (1977, 1985) afirmam que as federações eram um movimento de uma elite intelectual com pouca representatividade e pequena representação junto à rede do povo-de-santo. Pesquisas em Santa Catarina (TRAMONTE, 2001) e São Paulo (BRUMANA; MARTINEZ, 1991; CONCONE; NEGRÃO, 1985) confirmam uma ruptura entre as federações e os terreiros a ela filiados. Afirmam existir duas umbandas: “a formal e institucionalizada, promulgada pelas grandes federações, e a “real” e espontânea, vivida nos terreiros e pequenas federações” (CONCONE; NEGRÃO, 1985, p.74).

Apesar de terem surgido várias federações rivais lutando pelo monopólio de sua representação e sua mediação com a sociedade inclusiva, a partir da década de 80 as federações perdem o seu poder de barganha e o prestígio e apoio desfrutados durante o regime militar. Muitas encerram suas atividades e outras assumiram um papel mais assistencialista.

Em Juiz de Fora o movimento federativo teve início mais tarde, na década de setenta, e limitou-se a uma única organização, a Federação Umbandista de Juiz de Fora, criada e liderada por Hélio Zanini. Esta federação adquiriu personalidade jurídica em 1979, mas seu dirigente atuava junto aos terreiros desde o início da década. Zanini⁶⁰ e Federação aparecem no discurso dos umbandistas como sinônimos. Tendo centralizado as ações da Federação, teve uma penetração significativa nos terreiros de todas as tendências e em todas as regiões do município.

Zanini era militar, professor de matemática, nascido em família espírita foi eleito vereador pelo Partido Progressista com o apoio dos umbandistas, como se pode deduzir pela manchete na primeira página do *Diário da Tarde* de 02 de fevereiro de 1981 quando ele foi eleito presidente da Câmara Municipal: “Umbanda na posse de Hélio Zanini: com uma solenidade na qual não faltaram os representantes umbandistas vestidos a caráter, o vereador Hélio Zanini (PP) tomou posse como presidente da Câmara Municipal.”

Dias antes, por ocasião da eleição, este jornal informa: “Orixás ajudam e Zanini é eleito: Por dez votos contra nove e com a ajuda dos Orixás, o vereador Hélio Zanini derrotou ontem Fernando Paranhos, elegendo-se presidente da Câmara Municipal” (*Diário da Tarde*, 17/01/1981, p.1).

Hélio Zanini candidatou-se mais duas vezes e não foi reeleito. Afastou-se da vida pública e a federação encerrou suas atividades. Como atuava sozinho e a federação funcionava no escritório de advocacia de sua família, fechado no final da década passada, não se tem acesso aos seus arquivos

Os umbandistas relatam as atividades realizadas por Zanini: constar como membro da diretoria dos terreiros; fornecer alvará provisório de funcionamento; participar das sessões ajudando, às vezes, como cambono; orientação teológica; conseguir doação de terrenos pela prefeitura, para construção de centros espíritas; conseguir a urbanização das áreas no entorno dos

⁶⁰ Atualmente Hélio Zanini está muito idoso e doente e sua filha, advogada que trabalhava com ele na regularização dos cartórios, se negou a ser entrevistada e não permitiu a pesquisa nos livros da Federação e/ou arquivos.

centros; concessão de títulos de utilidade pública; reuniões e seminários na Câmara Municipal e em outros espaços públicos. Atividades muito valorizadas pelos entrevistados e, pode-se afirmar, contribuíram para uma maior visibilidade da umbanda na época.⁶¹

O sucesso da federação local se deve ao fato de haver conseguido realizar os objetivos considerados fundamentais pelos umbandistas para a sobrevivência dos terreiros: o registro nos cartórios, proteção e assistência jurídica. Isto é, cumpriu seu papel de “representar a umbanda e intermediar os terreiros em suas relações com o aparato burocrático legal da sociedade inclusiva” (CONCONE; NEGRÃO, 1985, p. 50). Nas palavras de uma mãe-de-santo de 78 anos, negra, alfabetizada:

Ele queria que a umbanda fosse pra frente. Centro que não tinha licença, era pra tirar licença, pra trabalhar uma coisa direitinho, respeitar os códigos direitinho, né? Então começou muito bem, depois acabou. Ele tirava a licença pros centros que não era registrado, ele dava a assinatura dele (...). Tenho livro das atas tudo direitinho. Eu tenho a licença ali e no meu modo de ver eu acho que reina pra toda vida desde que eu cumpra com o horário aqui, né? Não pode é fazer barulho depois das dez.

A filha do Zanini era a advogada dos terreiros e a assistência jurídica que foi realizada pela federação é vista como um bem de extremo valor, que lhes permite funcionar legalmente até hoje. O alvará de funcionamento ou o registro no cartório, uma espécie de “salvo conduto para existir,” confere simbolicamente uma forma de legitimação social:

Ah! É muito importante ter o registro, porque onde quer que mora tem sempre um chifrinho de boi, tem sempre um te cutucando, fuxicando. O que o papel garante? Muita coisa. O baiano tava no ponto; chamaram a PM. Eles vieram. Um pediu licença, bateu a cabeça, respeitou. Viram o registro, falaram que tava tudo certo. Chamam a PM por causa do tambor e também porque não querem centro perto. (mãe-de-santo, negra, 70 anos, alfabetizada)

⁶¹ Hélio Zanini não foi o único vereador a apoiar o movimento umbandista. Outros vereadores apoiavam de diferentes formas, inclusive indicando terreiros para receber as subvenções sociais e “doando” títulos de utilidade pública. Amilcar Padovani vereador e deputado estadual, nas décadas de setenta e oitenta, foi um dos políticos mais lembrados pelos entrevistados, além do Hélio Zanini.

Interpretar como ineficaz a atividade das federações porque não conseguiram levar a termos os projetos unificadores e normalizadores é desconhecer que para os terreiros a eficácia das federações significava justamente a obtenção dos documentos que os legitimam frente à sociedade. Atualmente este trabalho é valorizado pelos terreiros porque os permite se considerar em conformidade com a lei, o que lhes serve de argumento quando afirmam não temer os ataques dos pentecostais e nem a visita da polícia.

Quanto aos aspectos doutrinários, Zanini, nascido em uma família kardecista, enfatizava a caridade, a prática do bem, combatia a comercialização das práticas religiosas e outros pontos que compunham o discurso das federações da umbanda branca. Enfatizava os aspectos que envolviam o relacionamento com a comunidade abrangente tais como os relativos ao horário das sessões, uso da roupa branca, etc.. O diálogo abaixo informa o tipo de trabalho doutrinário que realizava:

O Zanini era o chefe dos umbandistas. Ele deu licença, todo mês tinha reunião para os umbandistas na Câmara, na Prefeitura, no Centro São Jorge. Reunião espiritual explicando como trabalha, como pode receber, tem pessoa que faz matança e a umbanda não pode fazer matança. Explicando isto.

P. Tinha matança na umbanda?

R. Tinha; cortou muito.

P. Quem cortou?

R. Foi engajando mais no espiritual, foi explicando que a pessoa tem que educar mais o espírito, tratando do espírito melhor e não com o negócio de ficar fazendo despacho nas encruzilhadas. O dinheiro que vai gastar, dar para um pobre que precisa. O espírito não come nada. O livro do São Cipriano ensinava a fazer magia e os trabalhos pesados.

P. Mudou com quem?

R. O Hélio Zanini ensinou muita coisa. Eu desenvolvi na linha de São Cipriano, matança eu nunca fiz. Desenvolvi lá na Dona Maria, na rua D. Viçoso, terreiro de Pai Cipriano. Vivia cheio de gente pra fazer serviço pesado. Dona Maria morreu, o centro acabou porque Pai Cipriano mandou jogar tudo na Cachoeira e fechar. Fazia coisa muito pesada, deu tudo errado. (mãe-de-santo, negra, primário, 72 anos)

Pode-se afirmar que a atuação da Federação Espírita Umbandista de Juiz de Fora correspondeu aos anseios dos seus filiados. Aprovação que foi traduzida nos votos que elegeram Hélio Zanini para vereador, mesmo sem o apoio de uma minoria que se recusou a participar de suas campanhas políticas e não o deixava colocar faixas, cartazes e nem distribuir “santinho” no seu terreiro como fazia nos demais.

Com a retirada de Hélio Zanini da vida política, a constituição de 1988 garantindo a liberdade religiosa para todas as religiões e com um trabalho de combate à federação empreendido por um umbandista militante do movimento negro, a Federação foi pouco a pouco sendo desativada e com o fechamento do escritório de advocacia de sua família até a sua documentação, dizem, desapareceu.

Concluindo, durante o período de maior atuação das federações, entre os últimos anos da década de quarenta até meados dos anos oitenta, graças a um contexto social e político favorável, algumas federações conseguiram se unir em torno de objetivos concretos comuns como eventos públicos e campanhas políticas. Alianças temporárias que envolviam disputas e não chegaram a mudar as relações nos e entre os terreiros e nem trouxeram um consenso sobre as questões doutrinárias, ritualísticas e de origens da umbanda.

5.2 O Movimento Negro e as religiões de matriz africana

O que se convencionou denominar de movimento negro compreende centenas de organizações espalhadas pelo território nacional de diversos tipos e tendências, frouxamente articuladas entre si, “havendo quem prefira mesmo designá-lo por “movimentos negros”, no plural” (SANTOS, 1994, p.94). Compõe este universo as instituições religiosas, recreativas, culturais e políticas, sendo que alguns estudiosos consideram representantes do movimento negro apenas as instituições políticas e culturais “com a ressalva de que as religiosas e recreativas sempre possuíram, mesmo assim, caráter de resistência comprovando a tendência associativista do negro” (SANTOS, 1994, p. 94).

A história das organizações políticas e culturais, isto é, do movimento negro organizado pode ser dividida em três fases. A primeira correspondente ao período de atuação da Frente Negra em São Paulo na década de trinta, a segunda é caracterizada principalmente pela atuação do Teatro Experimental do Negro-TEN criado por Abdias Nascimento em 1944, no Rio de Janeiro e pela União dos Homens de Cor fundada em Porto Alegre, RS, em 1943 e nas décadas de 40 e 50 presente em vários estados do país. A terceira e atual, que desponta a partir de meados da década de setenta, tem como eventos marcantes o surgimento do Movimento Negro

Unificado-MNU, a criação e estruturação da Coordenação Nacional das Entidades Negras-CONEN e, no que tange às religiões de matriz africana, a fundação de organizações como o Centro Nacional de Africanidade e Resistência Afro-brasileira- CENARAB e o Instituto Nacional da Tradição e Cultura Afro-brasileira-INTECAB.

Em cada uma destas fases o movimento negro manteve um tipo de relação com as religiões de origem africana. Focalizar estas relações possibilitará entender a especificidade do momento e as propostas das organizações negras atuais que representam e defendem as religiões de matriz africana.

5.2.1 O Movimento Negro em três fases

Em São Paulo desde 1915 ocorria uma movimentação da população negra em torno de uma imprensa negra. No bojo desta movimentação surge em 1931 a Frente Negra Brasileira que irá se tornar um movimento de caráter nacional com repercussão internacional. Em 1936 se transforma em partido político, dissolvido em 1937 com o golpe de Estado deflagrado por Getúlio Vargas.

Os diversos jornais da imprensa negra, que circularam de 1915 a 1963, apresentam ideologicamente uma diversificação de posições, mas o núcleo básico de pensamento é o mesmo: a posição do negro diante do mundo do branco. Assumem, às vezes, “um caráter reivindicativo, outras vezes, um conteúdo pedagógico, mas sempre procurando a integração do negro” (MOURA, 2002, p.6). A luta contra o racismo, nesta fase, caracteriza-se assim pelo integracionismo. Isto porque, “mais do que discriminados, os pretos se sentiam atrasados na corrida pela ascensão social: tirariam esse atraso pelo estudo e pela autodisciplina” (SANTOS, 1994, p.91). O negro deveria educar-se para ser um modelo de cidadão.

Em todas as publicações é visível também “a preocupação com uma ética puritana capaz de retirar o negro de sua situação de marginalizado” (MOURA, 2002, p.6). Para se integrar, o negro deveria adotar os valores e comportamentos considerados nobres pela sociedade inclusiva,

deveria defender sem tréguas a moral e os bons costumes da classe dominante, ser religiosamente católico, honrado, regrado e cumpridor de seus deveres. Condenava-se a boêmia, a prostituição, as religiões de matriz africana, a prática da capoeira, o samba, enfim, o negro devia possuir um comportamento puritano (DOMINGUES, 2002, p.9).

Este puritanismo, que marcou a origem do movimento, para Bastide foi um fenômeno análogo ao produzido nos Estados Unidos e visto como

o sinal da ascensão racial, a característica da formação de uma classe média, a linha de separação da plebe de cor, preguiçosa, alcoolizada, supersticiosa, imoral e da aristocracia da raça, instruída, trabalhadeira, vivendo na dignidade e na respeitabilidade (BASTIDE, apud DOMINGUES, 2002, p. 10).

A defesa destes valores, elaborada pelos militantes da imprensa negra, revela a introjeção da ideologia do branqueamento que marcou tão fortemente a sociedade brasileira neste período.⁶² Neste contexto e tendo em vista as dificuldades enfrentadas pela população negra para se inserir no mercado de trabalho, “o movimento não questionava, de forma sistemática, os fundamentos culturais dessa sociedade, e nem reclamava uma identidade negra específica, cultural, social ou étnica” (NASCIMENTO, 1981, p.183).

Nos primeiros anos desta fase, em São Paulo, as práticas religiosas de origens africanas ainda vivenciavam o processo de se institucionalizar enquanto religião. Na década de trinta, ainda na primeira fase do movimento negro, considerada por NEGRÃO (1996) como os “tempos heróicos” do movimento umbandista, a umbanda se encontrava em formação e as práticas africanas consideradas mágicas e curandeirismo, em nome do combate ao arcaísmo e a ignorância, eram duramente reprimidas pelo Estado Novo.

Além do empenho pela integração social, a questão ideológica afastava a militância da defesa das tradições religiosas de origens africanas. Entre as lideranças negras, constituída por

⁶² O branqueamento é uma categoria analítica usada com mais de um sentido. Ora “é visto como a interiorização dos modelos culturais brancos pelo segmento negro, implicando a perda do seu ethos de matriz africana, ora é definido pelos autores como o processo de “clareamento” da população brasileira, registrado pelos censos oficiais e previsões estatísticas do final do século XIX e início do século XX” (DOMINGUES, 2002, p.9).

uma “elite de intelectuais”,⁶³ se encontravam simpatizantes e adeptos tanto do integralismo como do socialismo, do comunismo e do monarquismo.

Os estudos sobre este período e os depoimentos de suas principais lideranças: Aristides Barbosa, Arlindo Veiga dos Santos, José Correia Leite, Henrique Cunha, Francisco Lucrecio, Raul Joviano do Amaral, entre outros, não abordam a questão das religiões de origem africana e é pouca a informação disponível sobre a religiosidade destes líderes. Uma rara exceção é um depoimento de Correia Leite no livro organizado por Márcio Barbosa (1998, p. 69) que afirma que o Arlindo Veiga dos Santos “era membro dos Marianos e foi muito carola”.

Em um encontro de militantes negros realizado em São Paulo em 1985, com a participação de alguns dos líderes acima mencionados, encontro gravado, mas não publicado, a questão religiosa foi brevemente abordada. Segundo Correia Leite, o protestantismo “foi uma religião que conseguiu muitos adeptos negros” porque “o protestantismo jogava o papo que o progresso do negro americano foi devido à religião”.⁶⁴ Opinião compartilhada por Raul Joviano do Amaral, que neste dia, disse o seguinte: “Há pouco tempo, conversando com dirigentes católicos, eu disse a eles que nós somos atrasados assim devido à religião porque pelo menos nos Estados Unidos exigia do negro a leitura. Aqui quanto mais analfabeto melhor para o domínio do autoritarismo.” (Depoimento gravado e datilografado, não publicado).

O depoimento de Abdias Nascimento, que viveu em São Paulo até o final da década de trinta permite deduzir que a relação entre os militantes negros paulistas e as práticas religiosas africanas não era significativa: “No Rio de Janeiro, os negros tinham uma relação mais estreita com a sua cultura, através dos terreiros, dos candomblés, diferentemente de São Paulo” (NASCIMENTO, apud ALMADA, 2009, p.57).

A segunda fase do que se convencionou considerar como movimento negro reivindicativo terá seu início na década de quarenta quando “alavancado pelo crescimento das organizações populares e a ampliação das agendas e demandas reivindicativas, um novo movimento negro se fazia insurgente” (SILVA; MAIA, 2007, p. 26).

⁶³ Alguns militantes da Frente Negra portavam diploma ou cursavam o antigo ginásio e outros, posteriormente concluíram um curso superior, como Aristides Barbosa que se formou em Letras e Sociologia e Francisco Lucrecio que foi funcionário público e cirurgião-dentista (Cf. Barbosa, 1998).

⁶⁴ BASTIDE no segundo volume de sua obra *As religiões africanas no Brasil* (1971) aborda o problema da significação do protestantismo dos negros (p.503-515).

O *renascimento negro* (MOURA, 1992) foi caracterizado por grupos que lutavam “pelo *alevramento moral* da gente negra que pode ser traduzido como medidas que objetivavam à ascensão social e à destruição do mito de inferioridade racial” (SILVA, 2003, p. 219).

Em 1944 Abdias Nascimento criou o grupo do Teatro Experimental do Negro – TEN com o objetivo inicial de abrir as portas das artes cênicas aos negros e se transformou em uma ampla mobilização política, cultural, educacional visando conquistar para o negro um lugar autônomo na sociedade brasileira (Cf. GUIMARÃES, 2003). Nas palavras do próprio Abdias:

Fundando o Teatro Experimental do Negro em 1944, pretendi organizar um tipo de ação que a um tempo tivesse significação cultural, valor artístico e função social. (...) De início havia a necessidade de resgate da cultura negra e seus valores (...). O negro não deseja a ajuda isolada e paternalista como um favor especial. Ele deseja e reclama um status elevado na sociedade (...) a abertura de oportunidades reais de ascensão econômica, política, cultural, social, para o negro, *respeitando-se sua origem africana* (NASCIMENTO, apud NASCIMENTO, 2003, p. 251).

O grupo do TEN publicou o jornal *O Quilombo - Vida, problemas e aspirações do negro*, durante o período de dezembro de 1948 a julho de 1950 quando, por falta de recursos, pararam com as edições. Diferente dos jornais negros que o antecederam, contava com a colaboração de intelectuais brancos e negros como Guerreiro Ramos, Solano Trindade, Edison Carneiro, Rachel de Queiroz, Artur Ramos, Murilo Mendes, entre outros.

Segundo Guimarães (2003), o jornal foi o porta-voz de uma doutrina da democracia racial com um significado diferente do que esta expressão passou a ter.

Era a retórica de uma coalizão progressista e antirracista, que estendera o significado mais restrito e conservador da “democracia étnica” de Gilberto Freire para transformá-la em palavra de ordem de uma inserção realmente igualitária em termos políticos e culturais (GUIMARÃES, 2003, p.12).

A coleção fax similar do jornal *O Quilombo*, publicada em 2003, revela que em cinco números, de um total de dez edições, foram publicados artigos sobre as religiões afro-brasileiras e sobre Joãozinho da Gomeia.

Quatro artigos são assinados por Edison Carneiro. Um foi extraído do seu livro *Candomblés da Bahia*: “Como se desenvolve uma festa de Candomblé”, publicado no primeiro

número do jornal, em dezembro de 1948. Fartamente ilustrado, descreve um ritual do candomblé e ocupa o espaço maior na página que divide com mais três matérias: uma sobre poesia afro-americana, outro sobre escolas de samba e um artigo intitulado: “Queremos estudar.”

Outro artigo de autoria de Edison Carneiro é “A Pernada Carioca”, publicado no número nove, em maio de 1950, que fala do batuque carioca e relaciona a música General da Banda, de autoria de Tancredo da Silva Pinto, com a umbanda.

Intitulado “Teogonia Negra”, sobre o sincretismo no candomblé, foi publicado no último número, em julho de 1950, é um excerto do livro *Candomblés da Bahia*.

A defesa da liberdade de culto é um tema constante nas páginas do jornal. Edison Carneiro a defende como um dos direitos universais do homem. Em um artigo afirma que nenhuma das liberdades civis tem sido tão impunemente desrespeitada no Brasil como a liberdade de culto. Cita a Igreja Católica Brasileira, os candomblés, a macumba, os xangôs, a pajelança, as seções espíritas, entre outras, como as religiões que já sofreram perseguição e as conclama a se organizar e unir para lutar pela liberdade religiosa.

Ora mais, ora menos, por este ou por aquele motivo, a limitação da sua liberdade de culto – senão supressão dessa liberdade primária, elementar um corolário lógico da ascensão da burguesia. Que fazer, diante da intromissão policial, senão resistir, pacificamente, mas com firmeza, em defesa deste direito? Contando com o declarado apoio de milhares de pessoas, em cada cidade brasileira, a religiões perseguidas necessitam de coesão entre si, precisam de organizar-se para a conquista comum – por cima das divergências e das diferenças de concepção do mundo – de um direito que interessa a tôdas. Não é a polícia que assegura o exercício dos direitos do homem – a prática o tem demonstrado – mas a organização, a vigilância e a combatividade dos cidadãos. Lutando organizadamente pela liberdade de culto, as pequenas religiões conquistarão o seu lugar ao sol (*O Quilombo*, nº 5, janeiro de 1950 p.7 e 2).

Outro artigo sobre a liberdade de culto reproduz uma carta que Nunes Pereira recebera e enviara ao jornal, carta em que o seu autor, Paulo Eleutério Filho, ex-chefe de Polícia do Pará, defende a liberdade para as religiões afro-brasileiras com o objetivo de preservar uma cultura *arcaica, atrasada* antes que *ela desaparecesse em contato com a civilização* (*O Quilombo*, n.10, p.4, junh/jul.1950). Desta forma, prega a liberdade religiosa visando à manutenção de um objeto de pesquisa e não a defesa de um direito social. Estas duas matérias revelam que o jornal e o

movimento “congregavam pessoas de orientação filosófica a mais diversa.” (COSTA PINTO, 1998, p. 261).

Uma matéria no nono número do jornal, de jun/jul de 1950, intitulada “O Estado dos Cultos entre os povos deserdados”, reproduz uma conferência de Katherine Dunham, antropóloga e bailarina norte-americana, realizada a convite do TEN quando de sua visita no Brasil. Nesta matéria ela fala sobre a religiosidade dos índios e dos negros norte-americanos e da adesão destes à religião dos “mahometanos”.

O jornal publicou ainda uma pequena nota sobre a festa junina promovida por Joãozinho da Gomeia em Duque de Caxias. Com fotos mostrando este líder religioso vestido de caipira, sob o título: “Oba, Viva a Alegria: São João no Quilombo de Caxias,” fala sobre o grande número de terreiros nesta localidade:

A grande cidade do Estado do Rio, Caxias se transformara num grande, imenso quilombo. Seu povo é todo negro. Cada fundo de casa é um “terreiro”, em cada encruzilhada se topa com um despacho pra Exú. Não é sem motivo que já chamam Caxias de Roma sem torres de igrejas... É um dos raros lugares onde o negro pode usar o seu direito de praticar seu culto sem ser aborrecido pela polícia. Exceto a Bahia, em nenhuma outra cidade do Brasil se exerce com tanto fervor o culto dos “orixás” que nossos antepassados trouxeram da África. Era dia de São João em Caxias. Os terreiros embandeirados; o lugar dos atabaques ocupado pelos músicos (...). Houve o tradicional casamento na roça, foguetórios, o pó dourando a carapinha da negrada que nem ligava... Dansamos (sic) também no terreiro do famoso pai-de-santo Joãozinho da Gomeia, que apesar de ser filho de Oxóssi é um fervoroso devoto de São João. (O Quilombo, n4, julho de 1949, p. 12).

O grupo do TEN realizou a Conferência Nacional do Negro em 1949 quando aprovou o temário do 1º Congresso do Negro Brasileiro realizado em 1950, no Rio de Janeiro. Neste temário previa-se a abordagem de teses sobre as várias religiões afro-brasileiras, sobre o sincretismo, o

curandeirismo, os processos aculturativos das religiões do negro no Brasil, organização e funcionamento das casas de culto, influência da casa de culto na vida cível. Os chefes de seita e sua importância para a população de côm (sic) (NASCIMENTO, 1968, p.63).

Este temário, assim como os artigos sobre liberdade religiosa, revela uma preocupação de membros deste grupo com questões relevantes para os adeptos das religiões afro-brasileiras na época. Porém, na relação geral dos trabalhos apresentados durante o Congresso apenas dois abordam as religiões afro-brasileiras: “Iemanjá e a mãe d’água”, tese de Edison Carneiro e “Substituição na ‘Feitura do Santo’”, comunicação de Carlos Galvão Krebs (Cf. NASCIMENTO, 1968, p. 71-72).

Depoimentos de Costa Pinto e de Abdias Nascimento revelam que orientações ideológicas diferentes se confrontaram neste congresso. Havia um grupo que defendia um rumo

um rumo puramente acadêmico para o Congresso, porque segundo sua orientação o negro não tinha reivindicações socioeconômicas ou políticas específicas. Carneiro exemplificava essa orientação quando dizia que a sugestão de uma organização política na comunidade negra significava “importar a solução norte-americana,” e que a vivência da cultura negra ou africana no Brasil atual, como valor corrente e dinâmico, constituía um ilusório saudosismo. Outra corrente, popular e majoritária, visava tratar do que definia como as legítimas necessidades específicas, sociais, políticas e culturais da gente negra. (NASCIMENTO, 2009, p. 199)

Os arquivos e documentos deste congresso, publicados no livro *O Negro Revoltado* (1958), permitem levantar a hipótese de que, em termos de religião, prevaleceu a preocupação de ordem acadêmica ao invés das questões políticas e sociais com que o movimento se debatia.

As peças teatrais como “Aruanda”, de autoria de Joaquim Ribeiro; “Filhos de Santo”, de José de Moraes Pinho e “Sortilégio”, de Abdias Nascimento, escritas especialmente para o TEN levaram o universo afro-religioso para os palcos do então Distrito Federal.

“Aruanda” trata, em linhas gerais, “do conflito cultural e psicológico de uma mulata que não acreditando na macumba é finalmente arrastada a paixão por um santo desconhecido de “Aruanda”, o deus Gangazuma” (O Quilombo, n.1, dez 1948, p.7).

“Filhos de Santo” encena a “extraordinária importância que possui a religião na vida do homem de côr do Brasil, principalmente no norte do país” (O Quilombo, nº 4, jul 1949, p.5).

“Sortilégio” escrita em 1951, proibida pela censura, estreou em 1957, no Teatro Municipal do Rio de Janeiro, relata o drama de Emanuel, advogado negro, casado com uma mulher branca, “que seguiu os padrões da vida ocidental” e vive “os conflitos existenciais impostos à coletividade afrodescendente na sociedade brasileira” (NASCIMENTO, 2003, p.333).

Durante a peça o herói sofre um processo de transformação que o levará a assumir sua identidade negra, processo mediado pelas forças cósmicas presentes nas religiões afro-brasileiras. Elisa Nascimento (2003) elabora uma detalhada análise desta peça enfatizando o valor que o autor atribui à religião para a construção de uma identidade negra, descreve o desfecho deste drama com a seguinte interpretação:

Invocando os Exus, Emanuel nomeia-se e completa seu processo de libertação, reintegrando-se no universo da cultura afro-brasileira. Sabe que a polícia está chegando para prendê-lo; assume a sua própria identificação, responsabiliza-se por seus atos e, no gesto supremo de liberdade, entrega-se à lança de Exu, empunhada pelas filhas-de-santo. O herói desbrava a fronteira cósmica e reintegra-se ao reino do infinito. A obrigação está cumprida, o axé restituído. O sortilégio de Emanuel é o reencontro com o seu ser legítimo, superando a violação do sistema dominante. A construção de sua identidade se dá por intermédio das forças cósmicas de sua matriz cultural originária (p.336).

Abdias Nascimento principal liderança do grupo e autor da peça “Sortilégio” tendo nascido na cidade de Franca, interior de São Paulo em 1914, revela em seu recente depoimento a Almada (2009) que somente em 1937, quando se mudou para a Baixada Fluminense teve contato com as religiões de origem africana ao passar a frequentar o terreiro de Joãozinho da Gomeia.

No período de maior atuação do TEN as religiões afro-brasileiras vivem uma fase no Rio de Janeiro e em São Paulo diferente das primeiras décadas do século XX. Com a redemocratização de 1945 cessa o combate sistemático executado pelo Estado, não significando, porém, que a repressão tenha deixado completamente de existir.

Como foi dito, em consequência da perseguição policial das décadas anteriores foram fundadas as federações que promoveram o movimento organizativo da umbanda, deflagrado no Distrito Federal, seguido depois por São Paulo e outros estados. Como consequência a umbanda ganhou maior visibilidade. Surgiram jornais, programas radiofônicos e líderes umbandistas e candomblecistas, como Joãozinho da Gomeia, Tancredo da Silva Pinto e Átila Nunes no Distrito Federal, que se projetaram além dos limites dos terreiros e se envolveram em alianças políticas.⁶⁵

⁶⁵ Tancredo mantinha uma página no jornal de maior circulação carioca, *O Dia* e Joãozinho da Gomeia além de ser alvo de várias reportagens escreveu no período de 1949 a 1951 uma coluna diária no jornal *Diário Trabalhista*, intitulada “Ao Cair dos Búzios” (Cf. SILVA; MAIA, 2007). Ver também BIRMAN (2006) e LODY; SILVA (2002) sobre o prestígio e a fama de Joãozinho da Gomeia. Átila Nunes foi o primeiro umbandista do Rio de Janeiro a ser eleito para um cargo público. Elegeu-se vereador no final da década de cinquenta e deputado estadual em 1960. Desde 1947 apresentava um programa de rádio sobre a umbanda intitulado “Melodias do Terreiro”

É neste período, em decorrência da maior visibilidade e do crescimento da umbanda, que a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil- CNBB promoveu uma campanha de combate ao espiritismo, tendo na umbanda seu principal alvo.

Como visto acima, na década de cinquenta, federações de tendências diversas atribuem diferentes origens à umbanda. O grupo ligado a Tancredo da Silva Pinto reivindicava sua origem africana e divulgava suas ideias através das federações e das páginas do jornal *O Dia*. Entretanto, apesar de divulgarem uma identidade africana para a umbanda, combaterem o sincretismo com o catolicismo e o kardecismo e de trabalharem em prol da valorização da cultura africana no país, não encontrei nas páginas do jornal *O Dia* e nem no *O Quilombo* nenhuma referência que possibilite estabelecer uma relação entre o TEN e as atividades de Tancredo e das federações em prol da religião.⁶⁶

Segundo Brown (1985, p. 24), membros do TEN visitaram os terreiros de umbanda sugerindo que “adotassem uma postura separatista e um Cristo negro” e Tancredo e outros representantes do movimento umbandista rejeitaram com irritação as sugestões, considerando-as como parte de uma campanha suja, como mostra um depoimento de Tancredo e Byron de Freitas:

Para provocar separatismo racial e religioso... e para dividir a população em brancos e negros... Pode parecer à primeira vista que a ida de um Cristo negro pretendesse elevar os negros... mas na realidade não passa de uma tentativa de agitação e separatismo racial, que nossas tradições históricas sempre rejeitaram (PINTO; FREITAS apud BROWN, 1985, p.24).

Pela leitura do jornal, percebe-se que o grupo do TEN também não pretendia a separação racial, mas a integração do negro na sociedade brasileira preservando, porém, os valores da cultura negra.

A proposta a que se refere Diana Brown foi, de fato, uma proposta de realização de um concurso de artes plásticas, em 1955, sobre o tema do Cristo Negro, proposta que foi considerada pela imprensa carioca como uma “agressão contra a religião e as artes” (NASCIMENTO, 2003, p.252) e se inseria em um projeto de valorização da matriz cultural africana influenciado pelo

(Cf. BROWN, 1985).

⁶⁶ O jornal *O Quilombo* publicou uma matéria intitulada *Os compositores populares defendem seus interesses* (sic) em que entrevista Tancredo da Silva Pinto como um dos fundadores da escola de samba Arte e Música (O Quilombo, nº5, jan/1950, p.5).

movimento político e literário denominado *Negritude* surgido na França na década de trinta liderado por Alioune Diop, Léopold S. Sengdor e Aimé Césaire . Movimento contra a dominação colonial que propunha a integração do negro na sociedade branca sem submetê-lo aos termos de seus padrões, mas exigindo “o reconhecimento do valor civilizatório da herança africana e da personalidade afrodescendente” (NASCIMENTO, 2003, p.310).

Além do TEN outro grupo de liderança do negro se sobressai na década de cinquenta : A União dos Homens de Cor dos Estados Unidos do Brasil- UHC ou UAGACÊ como costumava ser chamada.

Fundada em 1943 no Rio Grande do Sul destinava-se “à ação contra o preconceito de cor e pelo alevantamento material, moral e cultural do negro, por via, principalmente, da assistência social” (PINTO, 1998, p. 260). Em pouco tempo, contava com representação em vários estados da federação. No Distrito Federal passou a atuar a partir de 1949 quando, sob a “invocação de São Benedito e dos Santos protetores,” foi fundada no Centro Espírita Jesus do Himalaia sediado, em Niterói, liderada pelo jornalista José Bernardo da Silva e de Joviano Severino de Melo.

Enquanto o TEN atraiu intelectuais, artistas e estudantes, a UAGACÊ recrutou e atraiu outros setores da população negra e se dedicava principalmente à assistência social organizando “caravanas que visitavam bairros e cidades vizinhas promovendo a distribuição de roupas, calçados, alimentos, medicamentos, etc. às populações pobres” (COSTA PINTO, 1998, p. 261).

Ao lado de suas atividades caritativas desempenhou uma intensa atividade como grupo de pressão em seu combate à discriminação racial, realizou projetos na área educacional e atuou divulgando as políticas de interesse da população negra em seus periódicos.

Seu símbolo, inscrito em sua bandeira e nos distintivos que seus membros usavam no peito era “formado por duas mãos entrelaçadas, uma branca, outra preta, representando a confraternização das duas raças” (COSTA PINTO, 1998, p.263). Este *espírito conciliador* estava inscrito em seu estatuto: “É contra essa injustiça social que o sonho dos negros, pardos e brancos da “União dos Homens de Côr” está colocado. Não é um sonho separatista – é unitarista, solidarista, cristão social “(SILVA, 2003, p.224).

As informações disponíveis atualmente sobre este movimento não permitem uma análise sobre sua relação com as federações e com os demais terreiros de umbanda e candomblé. Entretanto, tendo em vista o fato de esta organização ter surgido dentro de um centro de umbanda

pode-se concluir que, em algum nível, a UAGACÊ do Distrito Federal se relacionou com o movimento umbandista. E, tendo em vista, o seu lema e espírito conciliador, pode-se inferir que diferente das federações que reivindicavam uma origem africana para a umbanda e condenavam o sincretismo religioso, a UAGACÊ se posicionava a favor do mesmo, se identificava como cristã em consonância com os ideais das federações da “umbanda pura”, ou “umbanda branca”.

Segundo Costa Pinto (1998), a UAGACÊ não ampliou os seus quadros associativos, mantendo-se como movimento de cúpula formal e exigente na escolha de seus membros, estando entre eles médicos, advogados e jornalistas, o que exclui a grande maioria da população dos terreiros.

Na primeira fase do movimento negro não foi possível estabelecer seu vínculo com as religiões que se institucionalizavam no sudeste do país e na segunda fase, que se caracteriza por outro contexto político e social, organizações do movimento negro e religiões de origem africana se entrecruzaram criando diferentes conexões, representativas da heterogeneidade e das múltiplas tendências que caracterizam tanto o campo das religiões como do movimento social. Apesar destas conexões e de uma proposta de união visando a defesa da liberdade religiosa, de um modo geral, e de propostas de valorização das raízes negras, empreendidas por militantes do TEN e do envolvimento na luta contra a discriminação racial e pela melhoria das condições de vida da população negra, atividades que, indiretamente, pode-se supor, beneficiavam a população umbandista e candomblecista, não encontrei registro de propostas concretas dirigidas especialmente para o movimento umbandista, partindo de ambas as organizações desta fase.

Com a repressão da década de sessenta a atividade política negra, proibida, sofre uma retração, ressurgindo por volta de 1975 estimulada, em parte, pela independência de Angola e Moçambique.

Para Guimarães (2003) inviabilizada a aliança democrática em torno da “nação mestiça,” nos anos sessenta surgem outras organizações negras que “estabelecem um diálogo íntimo com o que se passa no resto das Américas, com o Caribe, na África e na Europa” (p.12). Não foram apenas os eventos internacionais, mas também as mudanças na conjuntura política, social e econômica brasileira ⁶⁷ que contribuíram para o surgimento de grupos e organizações negras em diferentes estados originando um novo movimento negro de amplitude nacional.

⁶⁷ Para uma análise pormenorizada desta conjuntura ver PEREIRA (2008).

Tendências divergentes e multiplicidade de organizações caracterizam também a terceira fase do movimento negro. Em 1976 entidades do Rio de Janeiro e de São Paulo se articulam enfatizando a importância “de divulgação das propostas do Movimento, dos valores da Cultura Negra, e de se investir todos os esforços no fortalecimento das Entidades Negras” (PEREIRA, 2008, p.60). Em julho de 1978 após um ato público em São Paulo surge o Movimento Unificado contra a Discriminação Racial, em seguida denominado Movimento Negro Unificado contra a Discriminação Racial.

Neste mesmo período irrompe nas igrejas cristãs um movimento de conscientização da questão racial.

A partir de 1979, com a criação dos Grupos de União e Consciência Negra, depois, dos APNs (Agentes de Pastorais Negros), por católicos, e já no início dos 80, dos Ministérios Contra o Racismo, por protestantes, os cristãos lançaram as bases de articulações que alcançariam quase todos os lugares aonde chegasse a sua igreja. (...). Apesar de se dirigirem prioritariamente ao “seu povo”, em pouco tempo estavam integrados ao conjunto do Movimento em formulações e atividades coletivas (PEREIRA, 2008, p. 65).

Pereira (2008, p.66) afirma que no final da década de oitenta era inquestionável o avanço político e ideológico do movimento negro. Distanciado do discurso integracionista das outras duas fases passou a um discurso mais radical em que afirmava sua diferença. A ofensiva dos anos anteriores disseminara a luta contra o racismo e colocara em xeque o mito da democracia racial e ao mesmo tempo “tecia-se com mais cuidado a interação com as manifestações culturais e religiosas”.

O distanciamento das religiões afro-brasileiras, que caracterizou os anos setenta e os primeiros anos da década de oitenta do movimento negro, tem sido interpretado como consequência da ideologia marxista que dominava o discurso ativista o qual

propagou uma compreensão do candomblé como uma “seita” e, em última instância, como uma instituição alienante, muito mais por causa da sua veneração dos santos católicos e as relações com instituições católicas. Além disso, a forma com que os sacerdotes e sacerdotisas do candomblé procuraram os laços de proteção com o poder dos brancos se voltou repetidamente contra eles (VAN DE PORT, 2005).

Aos poucos começou haver uma aproximação com o candomblé, aproximação vista, por alguns autores, como resultado do prestígio alcançado por esta religião, proveniente de várias direções, tornando-se um ícone poderoso em si mesmo.

Parece razoável sugerir que o potencial político que o candomblé tinha adquirido já não podia ser negado por ativistas negros que na verdade começaram a ocupar-se das tentativas de reivindicar o culto como uma parte inalienável da cultura afro-brasileira, em vez de baiano. E, quando terreiros em Salvador romperam publicamente com o sincretismo, a fim de restabelecer as suas “verdadeiras” raízes africanas (o que aconteceu com a publicação de um manifesto em 1984), uma nova leitura do candomblé como local de resistência africana em um ambiente hostil, tornou-se visível (VAN DE PORT, 2005, p. 85).

Por outro lado, na retórica dos terreiros que abraçaram a reafirmação elementos de um discurso emancipatório negro já estavam presentes e, inclusive, alguns já haviam iniciado programas sociais de conscientização nos bairros e escolas, sem, que tivessem adotado a retórica dos movimentos negros.

Em um trabalho pioneiro Barreto (1989) analisa a aliança entre o candomblé e o movimento negro. Segundo ela, para o movimento negro, a religião afro-brasileira é importante por várias razões:

contribui para unificar ‘a etnia’; desempenha papel revolucionário ao opor seus próprios valores aos da religião dos brancos; permite ao negro reatar com seu passado, na medida em que ela soube preservar seus mitos e seus heróis; é uma das principais fontes de inspiração para os projetos políticos do movimento negro (BARRETO, apud CAPONE, 1999, p. 248).

Van de Port (2005) observa que a aproximação entre movimento negro e candomblé “se dá através de múltiplos e complexos intercâmbios em diferentes circuitos”. De fato, houve um duplo movimento: a entrada de religiosos para a militância e de militantes para a religião. Este duplo movimento proporcionou um novo relacionamento do movimento negro e das religiões

afro-brasileiras, com uma intervenção mais orgânica das últimas na agenda do primeiro, a partir do I Encontro Nacional das Entidades Negras- ENEN, em São Paulo, em 1991.⁶⁸

Na análise desta relação não se pode esquecer a ação dos religiosos militantes em tornar a questão religiosa uma questão relevante para os movimentos reivindicativos e dos militantes em buscar na religião um sentido para a vida e não apenas vê-la como fonte para os projetos políticos. O fim do sonho socialista, o refluxo dos movimentos de esquerda, a crescente onda de misticismo da década de noventa contribuíram para que estes militantes assumissem sua identidade religiosa e que antigos militantes se voltassem para a religião não apenas no sentido de reafirmar uma identidade étnica, mas também em busca de um novo sentido para a vida. O significado desta aproximação pode ser resumido com uma frase de Geertz (2001, p.164): “no que gostamos de chamar de vida real, o *sentido*, a *identidade*, o *poder*, a *experiência* estão inextricavelmente emaranhados implicando-se mutuamente.” Os dois depoimentos abaixo traduzem melhor a complexidade destas adesões:

Hoje um militante pensaria duas vezes antes de chegar em um ambiente, não digo religioso, mas de militância política ideológica e fazer um discurso de condenação da religião.

P. O que mudou?

R. Eu acho que cresceu dentro da militância política a valoração da espiritualidade contextualizando que este elemento é elemento tão importante quanto a materialidade na vida de um ser humano. Outros já inverteram, colocam muito claramente que a essência da vida está na espiritualidade e não na materialidade porque a espiritualidade é que se eterniza. (...) Na prática você vê hoje militantes se iniciando, não se admitia, não se acreditava em nada destas questões e hoje estão se iniciando, rodantes inclusive. Não só praticantes e frequentadores de templos religiosos de matriz africana, mas hoje incorporando. Coisa que não se admitia: entrar em transe, sair da sua lucidez. Não é só com palavreado, discurso acadêmico, mas prática. Por outro lado, o povo dos terreiros também foi entrando para o movimento negro. (ogã, professor, curso superior, militante, 47 anos)

Foi o movimento negro que me levou a conhecer a religião de matriz africana, que me levou hoje a ser uma filha-de-santo. Quando eu conheci o movimento negro eu era uma liderança da igreja católica aqui de Belo Horizonte, era uma APN, era uma liderança e aí quando eu vou para esta militância do movimento negro há um rompimento com a igreja católica porque o movimento negro me abriu para outra noção de mundo e de uma outra organização sociopolítica-

⁶⁸ No livro *Histórias do Movimento Negro no Brasil*, depoimentos ao CPDOC, organizado por Verena Alberti e Amílcar Pereira, militantes falam de sua adesão às religiões afro-brasileiras.

-econômica e eu pude conhecer como se organizava o povo negro, o povo branco e como que a igreja católica sempre influenciava nesta questão. Então, eu não tinha mais como continuar dentro da igreja católica, eu não conseguia mais me encontrar dentro da igreja católica e assumir a linha de frente, sendo que o mundo africano era diferente da lógica do mundo eurocêntrico de onde é o esteio da religião cristã. Eram incompatíveis os dois mundos. E eu não dava conta de ir a uma missa e depois ir para o candomblé à noite, mesmo não tendo feito santo. *Aí é outro mundo! Eu acabei tendo de romper com isto!*

P. Isto ocorreu com outras...

R. Várias, várias amigas, amigos. Hoje tá cheio de gente que tá iniciando agora. (candomblecista, 40 anos, negra, curso superior)

O depoimento acima exemplifica os vários caminhos possíveis que levam à militância política e à adesão ao candomblé.

No primeiro momento, a aproximação do movimento negro ocorrerá apenas com os terreiros nagôs tradicionais, considerados como os locais, por excelência, onde se exprime uma cultura de resistência. Valorização que se respaldava nos trabalhos de Nina Rodrigues e que continuando na obra de Roger Bastide será criticada nos estudos de Dantas (1982) e Capone (1999), entre outros.

Na perspectiva da valorização do nagô, o mesmo é considerado como o puro, o autêntico guardião da memória coletiva negra, o espaço de resistência das tradições e dos valores africanos e os demais cultos como a umbanda e “os candomblés de caboclo e angola na medida em que se afastam do modelo, são tidos como “degenerados”, “deturpados”, “sobrevivências religiosas menos interessantes” (DANTAS, 1982, p. 16). Na condenação do sincretismo considerado como degeneração a umbanda, representante por excelência do mesmo, não sendo considerada como autenticamente africana, foi rechaçada pelo movimento negro nas primeiras décadas de sua aproximação com as religiões de matriz africana.

A relação com o sincretismo começa a mudar com a fundação das organizações que surgem no final do século passado em defesa das religiões afro-brasileiras: o CENARAB e o INTECAB.

5.2.2 O CENARAB

Nos primeiros anos da década de noventa começa a mudar a relação do movimento negro organizado com as religiões afro-brasileiras. Frente à necessidade de uma maior articulação em torno das questões que afligiam a população negra, decorrentes das transformações da conjuntura política e econômica, o movimento negro, a partir da realização de encontros regionais, realizou o I Encontro Nacional das Entidades Negras – ENEN em novembro de 1991 na cidade de São Paulo. Evento que lançou as bases para a criação e estruturação da Coordenação Nacional das Entidades Negras – CONEN.

Neste encontro participaram militantes de várias organizações, entre eles representantes das religiões afro-brasileiras que em decorrência desta participação criaram o Centro Nacional de Africanidade e Resistência Afro-Brasileira – CENARAB.

Para Cardoso (2002) a criação do CENARAB decorreu de uma crise envolvendo os delegados da UNEGRO - União de Negros pela Igualdade e Agentes Pastorais Negros que não aceitaram a participação do MNU no I ENEN. O MNU criou então uma articulação paralela com a participação de militantes e entidades que não concordavam com o processo de sua exclusão. Representantes das religiões afro-brasileiras apoiaram o MNU e participaram desta articulação⁶⁹.

O fato de presenciarem a força organizada dos Agentes Pastorais Negros, cujos votos foram decisivos na aprovação da exclusão do MNU do ENEN, intensificou a necessidade de organização política dos religiosos afro-brasileiros no interior do Movimento Negro e a criação do Centro Nacional da Africanidade e Resistência Afro-Brasileira. (CARDOSO, 2002, p. 179)

Segundo seus fundadores, a criação desta nova entidade garantiria a representação das religiões e sua participação ativa nas decisões do movimento negro, com direito a voz e voto. Resultou, porém, de um processo tenso, envolvendo aproximações e distanciamentos:

Uma turma que era do santo topou o desafio e criou na época o CENARAB e aí o CENARAB de forma mais orgânica, nos Estados, começou a ter uma intervenção dentro do MNU como uma entidade da religião. Nunca foi muito

⁶⁹ O que não significa que o CENARAB seja atrelado ao MNU e que concorde com todas as suas propostas.

fácil dentro do movimento negro a questão da religião. Qual era o papel do movimento negro na questão da defesa das religiões de matriz africana? Até por causa da formação destas lideranças que era uma formação mais marxista, mais leninista, era um outro viés. Eu lembro que todas as reuniões do CONEN era uma briga muito grande para manter o ponto de pauta da religião de matriz africana e não foi fácil. Eles não entendiam. (negra iniciada no candomblé, professora, curso superior, 37 anos, uma das fundadoras do CENARAB)

Fundado oficialmente em março de 1992, em Belo Horizonte, sua finalidade é a articulação e a mobilização de todas as religiões de matriz africana para combater a marginalização, o preconceito e os estigmas disseminados na sociedade brasileira. Trabalhando em parceria com órgãos governamentais tem participado de encontros municipais, estaduais e nacionais e se relaciona e conta com o apoio de diversas e diferentes organizações do movimento negro. Realizou o *Primeiro Ato Nacional contra a Intolerância Religiosa* e outras manifestações públicas, denunciando as invasões dos terreiros pela polícia e pelos evangélicos assim como os tem processado juridicamente. Conseguiu reunir em Belo Horizonte, em 2008, candomblecistas de diferentes nações do candomblé, do Nordeste, Norte e Sudeste em uma homenagem a Joãozinho da Gomeia, com o objetivo de homenagear também os cem anos de fundação da umbanda.

No seu discurso, o CENARAB afirma que todas as religiões afro-brasileiras têm um papel importante na manutenção das tradições africanas. Desta forma, muda a visão sobre o sincretismo que passa a ser valorizado como resistência e a umbanda a ser interpretada como uma etapa necessária, importante, como a raiz brasileira que serviu de refúgio à população negra e pobre. Seus terreiros também passam a ser considerados como espaço de resistência.

A umbanda resgata nossos ancestrais com muita força. Ela faz o rompimento com a África e traz toda a questão a partir do Brasil, mostrando a sabedoria do africano, de um preto-velho, uma vovó, principalmente dentro da parte de saúde. As ervas e tudo. E a assimilação de vários elementos do próprio candomblé. A gente vê com muito respeito esta questão da umbanda que também é um outro elemento de luta e que sustentou, principalmente em Juiz de Fora. O candomblé é mais recente em Juiz de Fora. Assim se a gente pegar o que foi há cem anos atrás, ter um espaço onde você podia estar praticando a questão religiosa, como a casa lá do Dom Bosco, do Pé de Ferro, o que foi esta resistência! E o processo de Juiz de Fora que teve uma população negra muito grande e Juiz de Fora talvez em Minas Gerais seja a cidade que tem mais igrejas. Por que isto? Uma forma de pressão da igreja católica. Então a umbanda merece todo nosso respeito neste sentido porque foi quem sustentou religiosamente todo este povo que só vem pro candomblé agora, de uns quinze anos para cá. De onde veio?

Vcio da umbanda. Então eu acho que tem de olhar a umbanda com muito carinho, muito respeito. (candomblecista, negro, ogã, funcionário público, ensino médio, 41 anos)

A valorização do sincretismo como uma forma de resistência ocorreu na academia com o trabalho de sociólogos, antropólogos e historiadores como Ferrereti (1991), Sodré (1988) e Santos (1978), entre outros. O discurso da diretora do CENARAB em um evento, em Juiz de Fora, é representativo desta nova postura do Movimento Negro.

O sincretismo foi a forma mais inteligente que o negro fez para preservar sua religião. Não houve uma substituição; houve foi artimanha, criatividade africana para preservar. Sincretismo não é substituição, foi uma forma de sobreviver. Ou eu faço isto ou eu morro. Então eu não vou deixar a minha religião morrer. É uma simbiose, um amálgama que não permite a perda da personalidade.

Defendendo o sincretismo apenas entre as religiões consideradas de matriz africana, defendem uma descatolização das mesmas. Significativo destas mudanças é o uso da expressão “religiões de matriz africana” que vai se popularizando em substituição da expressão “povo-do-santo,” que segundo alguns “tem um som muito católico”.

É uma expressão que unifica. Né? Porque não diz você é keto, você é banto, você é gegê, se é umbanda, se é quimbanda, então religiões de matriz africana. Não temos um papado do ponto de vista de um líder religioso que determine as normas, mas nós temos do ponto de vista da visão da unidade uma palavra que é consensual, que todo mundo olha para ela com reverência: religiões de matriz africana. (...) Tem um objetivo de unidade e tendo um objetivo de unidade tem uma respeitabilidade mais bem distribuída e não apenas aquele é importante, aquela é menos importante. (ogã, professor, curso superior, militante, 47 anos)

Esta não é uma proposta nova entre candomblecistas, militantes e pesquisadores. O Instituto Nacional da Tradição e Cultura Afro-Brasileira – INTECAB fundado em 1987, na Bahia tendo como divisa *a unidade na diversidade*, considera o candomblé e a umbanda “apenas simples variantes, devidas às estratégias de ‘resistência-acomodação,’ e instrumentos de continuidade do mesmo complexo cultural de base” (CAPONE, 1999, p.250). Detenho-me no CENARAB porque não localizei em Juiz de Fora nenhum membro do INTECAB e foi seguindo os passos de umbandistas e candomblecistas locais que tive acesso à diretoria e a atividades do CENARAB em Juiz de Fora e em Belo Horizonte.

Do complexo cultural de base, segundo uma dirigente do CENARAB, deveriam participar também as congadas, “manifestação riquíssima” em Minas Gerais que, mesmo não cultuando os orixás, têm os “seus representantes na fé; têm os seus mistérios, eles são rezadores, eles sabem da mandinga...”

A razão principal desta mudança é a busca da unidade que permitirá ampliar as bases do movimento e a conquista de espaço. Estratégia política que recoloca as questões da perseguição e da sobrevivência dos terreiros em outro nível, articulando-as com as questões econômicas e políticas, isto é, com os objetivos mais amplos do movimento negro e com um discurso de valor universal: os direitos humanos, através do combate à intolerância religiosa. Segundo uma liderança do CONEN e do CENARAB estas mudanças decorrem de:

uma nova reformulação da reafirmação, das práticas negras no Brasil. Quando eu digo das práticas negras estou indo para além do exercício da sua negritude no contexto religioso; estou falando também do contexto sociopolítico, cultural da cidade. Então esta busca é que dá isto, é que dá este contorno, este conteúdo.

P. De onde está partindo tudo isto?

R. Eu diria que é na linha de hoje estar discutindo as questões de melhoria das qualidades de vida, né? Existe uma aproximação dos dois continentes, o que se organiza para discutir política e até questões de ordem ideológica e o que caminha tentando trazer este público (dos terreiros) para este contexto e tem também estas pessoas que são novas, do ponto de vista da faixa etária mesmo, no candomblé e na umbanda se interessando por este debate. Então, estas duas setas, no sentido convergente, trazem esta possibilidade de uma identidade africana mais reafirmada (candomblecista, curso superior, funcionário público, 50 anos).

Frente à questão abordada, pela pesquisa, de que a grande maioria dos evangélicos brasileiros são negros, principalmente os neopentecostais, dirigentes do CENARAB justificam esta adesão, em um primeiro momento, como estando diretamente relacionada às dificuldades sociais e econômicas:

Se eu fosse fazer uma análise do ponto de vista marxista eu diria que é o proletariado faminto, miserável sendo conduzido para o nada. É uma dominação em função da questão econômica, mas eu acho que de outro ponto de vista, da situação em que vive a comunidade negra, eu poderia analisar que é uma forma que ela encontrou para sobreviver, a fé. Quando a gente tá muito apertado, desesperado, a gente procura alguém. Eu vou no terreiro, então como estas

igrejas se proliferaram e elas estão lá nestas comunidades mais pobres, é o lugar mais perto que você acha, inclusive com um pastor que é negro, é da cor. (candomblecista, 38 anos, curso superior)

No discurso de alguns líderes, o uso da simbologia das religiões afro-brasileiras pelos dirigentes das igrejas evangélicas é visto como um meio para atingir seus fins, isto é, ampliar a base política evangélica. Utilização considerada como uma prova da legitimidade e do prestígio das religiões afro-brasileiras.

Como enfrentar a perseguição dos neopentecostais? A palavra de ordem é combater a intolerância religiosa. Ampliar o debate, levar a discussão para os terreiros, mobilizar o povo-do-santo em torno do combate à intolerância religiosa. Outra proposta é a dos terreiros se organizarem para atuar na comunidade e, assim, obter visibilidade e ganhar espaço:

O povo precisa se organizar para buscar uma nova relação com o Estado. Porque a relação com o Estado é uma relação que se dá dentro de normas oficiais, né? Dentro de um controle de legalidade. Nós somos legítimos, não tenho nenhuma dúvida disto, mas a legalidade é necessária. (candomblecista, curso superior, 50 anos)

O povo precisa se organizar para poder divulgar e dar mais visibilidade ao seu coletivo, buscar a melhoria da qualidade de vida e também mostrar a sua verdade religiosa e para isto é preciso ter uma TV na mão, um jornal na mão, tem que ter coisas escritas, dar acesso à informação às pessoas que não estão próximas da produção religiosa. (ialorixá, 55 anos, curso superior)

Existem aqueles que defendem uma ação mais contundente tanto no sentido de defesa dos ataques quanto no sentido de exigir do Estado os direitos constitucionais garantidos e o cumprimento das leis:

Eu penso que a gente tem de ser mais agressivo. Nós tivemos um ataque a um terreiro e fomos para a rua vestidos de santo. Não foi para fazer celebração e cultuar orixá, mas para fazer uma manifestação contra a intolerância religiosa. Aí falar o nome do Pastor, da igreja que está atacando. Então a gente tem de ter a nossa defesa e a defesa é a gente colocar a público. (negra iniciada no candomblé, professora, curso superior, 37 anos)

O CENARAB se inclui no rol dos atuais movimentos sociais que lutam por reconhecimento social. Estes movimentos passaram a demandar o respeito aos seus direitos culturais cobrando um “maior dinamismo na esfera pública ao colocar na agenda política questões sobre identidade, autenticidade, preconceitos, invisibilidade, práticas sociais discriminatórias, etc.” (PAIVA, 2006, p. 13). São movimentos que não se caracterizam por um princípio único. Portam uma dimensão dual:

ao mesmo tempo em que está implícita a ideia da igualdade de direitos, está também subjacente a noção básica do direito à diferença. Aparentemente contraditórios, são dois princípios que devem andar juntos para qualquer possibilidade de enriquecimento da esfera pública (PAIVA, 2006, p.12).

Segundo Dubet (2003, p. 64) o apelo ao reconhecimento não pode constituir-se como uma “norma universal de justiça e de igualdade, mas como a possibilidade de viver com princípios contraditórios”: a universalidade e a especificidade, o coletivo e o mais individual, a unidade e a diferença. Estes movimentos caracterizam-se pela intenção de articular todas as dimensões da ação. E, desta forma, não existem

fora do trabalho do ator, ele não existe fora do desejo que os militantes têm de construir uma ação autônoma e integrada, porque, nos fatos, os diversos componentes da ação não param de separar, como os termos da própria experiência social (DUBET, 2003, p.224).

O CENARAB formulou suas propostas articulando questões chaves, inseparáveis, que afetam a sobrevivência dos terreiros e traduziu as crenças igualitárias que compõem o substrato comum da religiosidade brasileira, inibidoras da ação social, em uma proposta política de apelo universal: a luta pela igualdade religiosa.

Apesar de ligar significações diversas, o que foi, em parte, possível graças à militância dos religiosos que trouxeram suas experiências para o interior do movimento, não garantiu, porém, uma adesão significativa dos terreiros às suas atividades. Entretanto, a luta pela igualdade religiosa concretizada em várias ações de combate à intolerância religiosa conseguiu unificar várias tendências do movimento negro, contando com o apoio de várias organizações.

No que tange à visibilidade, as propostas do movimento negro se aproximam da forma como as religiões se colocam atualmente no espaço público e ganham maior visibilidade. Segundo Beyer (1994) a religião no mundo moderno assume um aspecto privado ou público, dependendo de se levar em consideração a função religiosa ou o desempenho religioso. A função refere-se aos aspectos de devoção e culto e o desempenho ao envolvimento da religião com problemas gerados e não resolvidos em outros sistemas. Através do desempenho a religião estabelece a sua importância para os aspectos profanos da vida e, ao assumir problemas não religiosos, as soluções com que passa a trabalhar “tenderão a assumir as características do sistema que é alvo: soluções educacionais para problemas educacionais” (BEYER, 1994, p. 409). Neste sentido, as propostas para os terreiros se organizarem e desenvolver atividades sociais devem ser consideradas como projetos de visibilidade através do desempenho nas comunidades.

O investimento na visibilidade significa, ainda, lutar para conseguir meios de comunicação e representação política, bem de acordo com o atual princípio de que “quando se está em jogo a legitimação pública, os sacerdotes precisam ganhar é credibilidade pública” (VAN DE PORT, 2005, p. 46). Neste ponto há uma concordância entre a base nos terreiros e a cúpula do movimento. Quanto à proposta de alguns militantes do movimento negro de se buscar visibilidade através da exposição das entidades e dos rituais nos espaços públicos a concordância não existe. Membros da diretoria do CENARAB defendem a visibilidade da religião sem a utilização de tais recursos. É uma proposta de visibilidade diversa do trabalho das Federações que através das festas levavam os rituais para os espaços públicos. O CENARAB separa a ação política da atividade religiosa, o que está em comum acordo com o povo dos terreiros que não apóiam a exibição pública dos seus rituais.

A visibilidade da religião de matriz africana não é necessariamente ter que falar de religião, não precisa até porque é o orixá que escolhe quem vai ser do santo. Tem que ter visibilidade do ponto de vista da sua existência, da sua resistência e da sua história. (negra, iniciada no candomblé, professora, curso superior, 37 anos)

A articulação de várias lógicas sustenta essas propostas de visibilidade: estratégia para ampliar o espaço político e atrair o povo do terreiro, integração aos valores e normas da sociedade, defesa e preservação da religião, etc.. Como disse Mãe Sandra Epega, membro do Conselho Religioso do INTECAB:

É bom saber que, nas horas que você nunca ocupa sua casa com rituais religiosos, ela pode ser utilizada em favor da comunidade que nos rodeia, com cursos profissionalizantes, palestras, atividades sociais e culturais. Nem sempre há ao nosso redor organismos públicos que façam este trabalho. Cabe, portanto a nós, enquanto líderes religiosos, procurar suprir estas lacunas de educação, cultura, saúde, lazer e encaminhamento de nossos fiéis. Isso nos torna bem vistos pelas comunidades e ajuda a atrair pessoas para o nosso meio (EPEGA apud. LEPINE, p.129).

Em Juiz de Fora encontrei terreiros tentando se organizar para conseguir o título de Utilidade Pública com o objetivo de desenvolver projetos sociais. A burocracia e os custos que envolvem tal empreitada são enormes. Alguns, devido as dificuldade para lidar com todo o processo, desistem no meio do caminho.

Dois terreiros do município localizados em áreas muito carentes começaram um trabalho social. Um deles com jovens e o outro com donas de casa, mas depois dos primeiros anos não conseguiram dar continuidade porque os financiamentos e o apoio governamental foram interrompidos.

Na região pesquisada líderes locais mobilizaram a comunidade em torno de um projeto educacional e convidaram cerca de vinte grupos religiosos para participar do planejamento e das atividades. Só compareceram representantes de um terreiro de umbanda, de um candomblé e da igreja católica. Com o tempo, confrontados com uma série de dificuldades, o grupo se desfez. O que importa registrar é a participação ativa destes terreiros na esperança de contribuírem com um trabalho social na comunidade. Estes e outros terreiros, além do trabalho educacional gostariam de distribuir cestas básicas para a população carente.

Observo que o envolvimento com um trabalho social não é novidade para os terreiros de Juiz de Fora. Na década de setenta a Câmara Municipal transferia a verba das subvenções sociais para os terreiros realizarem um trabalho assistencial nos bairros. Uma mãe-de-santo conta que comprava cobertores para distribuir, mas devido às exigências burocráticas e o tempo que precisava dispor – era operária de uma fábrica – desistiu do trabalho social.

Além das questões de organização e da burocracia, as propostas de realização de um trabalho assistencial para a maioria da população dos terreiros não encontra eco porque dispõem de poucos recursos para sua própria sobrevivência ou porque é incompatível com o processo de privatização das atividades religiosas que ocorre nas últimas décadas.

Apesar da sintonia em torno de algumas propostas entre o povo do terreiro e o movimento negro, questões internas ao universo afro-brasileiro são obstáculos limitadores das ações do movimento no sentido de alcançar seus objetivos.

Mesmo propondo a união das religiões de matriz africana em torno de questões sociais e políticas e não teológicas como faziam as federações na década de cinquenta e sessenta, o CENARAB enfrenta as divergências internas do movimento negro decorrentes das diferentes visões de mundo e do envolvimento político com as agendas do movimento ecológico, dos APNs e dos militantes evangélicos.⁷⁰

O CENARAB e outras organizações enfrentam ainda a dificuldade de mobilizar os terreiros. Dificuldades decorrentes da forma como o campo foi se estruturando, o que gerou uma autonomia que mantém as mães-de-santo isoladas em seus terreiros e do clima acusatório e de desconfiança gerador de suspeita sobre qualquer liderança e sobre os próprios pares.

A dificuldade de mobilização decorre, ainda, do fato de um grande número de terreiros serem dirigidos por não-negros o que dificulta a identificação com o movimento negro porque a identidade religiosa, para a maioria deles, não corresponde a uma identidade étnica, socialmente assumida. Como diz Prandi (2005, p. 173) o “Candomblé tornou-se religião universal, já não pertence a raças ou etnias definidas, é “religião para todos nós”, para todos os brasileiros”.

Às questões próprias da religião que dificultam a mobilização deve-se lembrar que, historicamente no país “os movimentos sociais não são movimentos populares, no sentido de incluir grupos sociais abaixo da classe média” (SANTOS, 1994, p. 96). Limitação que acompanha as três fases do movimento negro no Brasil.

Com relação à proposta de união, via uma base comum africana, para a maioria dos militantes permanece a valorização do candomblé e a desvalorização do sincretismo e conseqüentemente da umbanda e do umbandomblé. Os exemplos abaixo ilustram a tensão que envolve esta questão.

Em março de 2006, em Juiz de Fora, a ialorixá do Centro Espírita Ilê Axé de Iansã realizou a *1ª Expo Afro Ilê de Iansã* para “quebrar as barreiras em relação à espiritualidade dos afrodescendentes.” Expôs bonecas caracterizando orixás, roupas e acessórios que compõem a indumentária sagrada confeccionados nas oficinas profissionalizantes, que funcionavam em seu terreiro. Em uma entrevista para o jornal *Tribuna de Minas*, de 04/03/06 ela tenta desfazer a

⁷⁰ Em dois encontros que participei, evangélicos e católicos também estavam presentes.

imagem negativa da religião. Afirma que a sociedade tem uma visão equivocada, “as pessoas pensam que é algo maligno, mas a cultura negra é uma coisa boa. Como todo tipo de religiosidade objetiva também queremos o bem para todas as pessoas”.

No dia 10 de março nas comemorações do dia Internacional da Mulher, o Coletivo de Mulheres Negras Chica da Silva, do qual a ialorixá participa, promoveu vários eventos em um Centro Cultural e a última atividade da noite foi um desfile de pessoas vestidas com as roupas dos orixás. Dois acontecimentos deste evento são reveladores das dificuldades do movimento negro com relação à questão da religião em um sentido mais amplo e especificamente com a questão da unidade.

Quando o desfile começou a maioria das mulheres negras foi embora. Conheço algumas e sei que são católicas.

Na abertura do desfile uma professora representando o coletivo Chica da Silva falou, para uma diminuta plateia, da importância do candomblé como a autêntica religião africana. Em seguida, a ialorixá, organizadora do desfile, realizou uma apaixonada defesa da umbanda: “onde nós nascemos e é a nossa grande religião mesmo.” Ao anunciar o desfile falou que começaria com “o povo da umbanda pra eles dar caminho pra gente” e um rapaz caracterizado de preto-velho iniciou a apresentação seguido por “caboclos” com o corpo pintado de purpurina e ornamentados de penas coloridas, cocares, flechas. Enquanto durou o desfile, o preto-velho permaneceu sentado em um toco de madeira, segurando uma bengala e um cachimbo que levava de vez em quando à boca.⁷¹

Algo semelhante aconteceu em uma palestra no dia da Consciência Negra em novembro de 2007 quando após apresentação de filmes e debates, uma militante negra, do candomblé, pediu a palavra e realizou uma defesa apaixonada da umbanda, sem nunca ter sido umbandista, em oposição à valorização do candomblé que um vídeo havia exibido anteriormente.

O 1º Encontro da Família Gomeia realizado em Belo Horizonte tinha por objetivo homenagear a umbanda, na comemoração os cem anos, mas não contou com a presença e nem representação formal dos umbandistas⁷².

⁷¹ Coloquei para a ialorixá que eu havia percebido a saída das mulheres negras e se havia tido dificuldades para fazer o desfile. Respondeu que sim e que as mulheres saíram porque tinham medo. “Não gostam porque têm medo do que a gente possa fazer. São pessoas que xingam a espiritualidade, não respeitam, mas não percebem que crêm porque têm medo. Elas têm medo. Tem gente que não chega para mim e não falam alguma coisa que me desagrade porque tem medo do que eu possa fazer. E eu não vou fazer nada.”

⁷² Durante o encontro não houve nenhuma atividade referente à comemoração do aniversário da umbanda.

5.2.3 O Movimento Negro em Juiz de Fora

As tentativas de lideranças negras organizarem as religiões de origem africana no município datam da década de oitenta quando Wilson Novaes, umbandista, militante do movimento negro, fundou a Sociedade Cultural Beneficente Quilombo dos Palmares com o objetivo difundir a cultura afro-brasileira, lutar pela cidadania e combater o racismo.

Interessado em defender a umbanda “e conscientizar seus adeptos no que tange a questão da cidadania e do direito da livre manifestação religiosa”, mas preocupado em evitar um conflito com associados católicos e protestantes, criou o Conselho Regional de Defesa das Religiões e Tradição dos Orixás e Cultura – Credetoc, vinculado à Sociedade Quilombo dos Palmares.

Wilson Novaes visitou os terreiros e suas primeiras ações foram no sentido de combater a Federação Espírita Umbandista. Acusando-a de explorar a boa fé dos umbandistas, conscientizava-os de que não havia mais a necessidade de se filiar e de registrar os terreiros. Portador de uma visão diferente da origem da umbanda e dos rituais, em sua opinião Zanini estava equivocado religiosamente e manipulava politicamente os umbandistas. Como Tancredo da Silva Pinto defendia as raízes africanas da umbanda, vendo no movimento umbandista local uma continuidade com estas raízes:

A raiz do pessoal é Umbanda. Faz a cabeça no candomblé, mas volta pra Umbanda. A matriz aqui é umbanda, não tem jeito! (...) A umbanda é uma religião que veio do continente africano para o Brasil, mas foi aqui que ela desencadeou. Preto-Velho, Caboclo, Criança. Matriz africana que se desencadeou aqui e devido à perseguição criou-se o sincretismo. Os deuses da umbanda são os mesmos do candomblé.

Reconhece não ter tido uma boa aceitação entre os umbandistas. Segundo ele, quando tentou cadastrar os terreiros os umbandistas ficaram receosos e circulou um boato de que ele queria fechar os terreiros. Não conseguindo apoio dos mesmos, continuou com as atividades da Sociedade Quilombo dos Palmares e em dezembro 1985 realizou em Juiz de Fora o *Encontro da Raça Negra* contando com oitocentos participantes de todos os Estados brasileiros. Segundo o

jornal que noticiou este evento, o debate sobre religião reuniu evangélicos, católicos e representantes da umbanda e do candomblé.

Os cristãos falaram sobre a discriminação dentro das suas igrejas e do lado afro-brasileiro vieram exigências de reconhecimento e respeito de sua visão de mundo, a reafirmação de suas ligações históricas com a comunidade negra, e a defesa do fim do tratamento discriminatório (institucional ou na vida cotidiana) afirmando que nas lutas de resistência desta comunidade, os cultos sempre foram muito importantes na orientação geral da luta. A síntese entre as duas posições ficou por conta de uma defesa da ampliação da ação do movimento negro em todas as religiões e da defesa dos cultos afro-brasileiros. (Tribuna de Minas, 17/12/1985)

Wilson Novaes foi eleito vereador pelo PDT no período de 1988-1992, mas não se reelegeu uma segunda vez. Afirma não ter sido eleito pelo voto umbandista e sim graças ao seu trabalho como presidente da Sociedade Pró-Melhoramentos - SPM do bairro Monte Castelo e sua militância no movimento negro. Foi o idealizador e coordenador da Festa dos Pretos Velhos no Parque da Lajinha e de um projeto para construção de uma igreja para a Escrava Anastácia.

De um racha nas reuniões do Credotec surgiu a Associação dos Adeptos das Raízes Africanas e Rituais Umbandistas- Ararum, em junho de 2000. Esta associação realizou um curso de Ioruba, durante três meses para interessados na cultura negra, sem a participação do povo-do-santo, e no dia 20 de novembro dedicado à Consciência Negra apresentou um desfile dos orixás no Parque Halfeld localizado no centro comercial e administrativo da cidade.

Estas duas organizações propunham uma maior visibilidade das práticas e símbolos religiosos para combater o preconceito contra as religiões, mas nenhuma das duas conseguiu nem a adesão do povo-do-santo e nem o apoio dos terreiros.

Seguindo a tendência nacional de criação de conselhos municipais como órgãos através dos quais o poder público local viabiliza, teoricamente, a participação popular, na segunda metade da década de noventa foi criado o Conselho Municipal de Valorização da População Negra, antiga reivindicação da Sociedade Quilombo dos Palmares e de outros militantes negros.

O primeiro representante das religiões afro neste conselho foi o padre Guarnair da Silva Santos, negro, militante da Pastoral do Negro que realizou um missa afro no Estádio Municipal com shows de danças e músicas das religiões afro-brasileiras.

De dois em dois anos ocorre a eleição para a diretoria do conselho e, apesar de contar com representantes das religiões afro-brasileiras na diretoria, nenhum pai ou mãe-de-santo

conseguiu presidi-lo sendo que os processos eleitorais têm ocorrido de forma conflituosa, reveladora tanto das divergências do movimento negro local como de uma postura de controle e manipulação dos conselhos por parte do poder público.

O Conselho participou da organização da *1ª Conferência Nacional da Igualdade Racial*, mas até o momento não mobilizou os terreiros, não realizou na cidade nenhuma ação significativa em prol das religiões afro-brasileiras e nem em prol da população negra. Seus dirigentes alegam total falta de apoio e de suporte administrativo. Neste sentido, observo que em 2007 o Conselho convocou os terreiros para programar um encontro regional com o objetivo de discutir os problemas das religiões. Cerca de trinta representantes, umbandistas e candomblecistas, compareceram na primeira reunião. Foram, porém, se desmobilizando em decorrência tanto das eternas acusações e desconfianças quanto da evidência de que não teriam o apoio necessário dos departamentos municipais.

Para movimentos e organizações que não dispõem de recursos próprios e enfrentam dificuldades para consegui-los, o apoio dos órgãos públicos é de vital importância. Como já observou Oro (1997) as religiões afro-brasileiras não contam normalmente com apoio de instituições públicas e nem privadas. Nos encontros que compareci, o apoio dos órgãos públicos municipais, estaduais e federais ou das organizações privadas não foi o que era previsto e muito menos conseguido sem muito esforço e luta. As datas são sempre reprogramadas e não só ocorrem cortes orçamentários como a ausência de convidados ilustres ansiosamente esperados.

A *Primeira Conferência Municipal da Igualdade Racial* realizada nos dias 29 e 30 de abril de 2005 tinha por objetivo propor diretrizes para a elaboração de um Plano Municipal de Promoção da Igualdade Racial e eleger delegados para a 1ª Conferência Estadual de acordo com as diretrizes do Programa Nacional da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial- SEPPPIR / Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial - CNPIR.

Com o tema central *Estado e Sociedade Promovendo a Igualdade Racial* foram realizadas palestras de representantes da SEPPPIR, da UFJF e do CENARAB. Compareceram à conferência cento e setenta e um participantes, sendo cento e quatro representantes de entidades negras. Foram formados sete grupos de trabalho, um para tratar das questões referentes à religião. Este grupo foi composto por vinte e quatro participantes: quatro universitários; dois representantes da prefeitura; seis APNs; sete representantes de cinco terreiros, três de candomblé

e dois de umbanda; um representante do CENARAB e representantes de grupos de mulher, capoeira e samba.

Por ter participado deste grupo, posso afirmar que a maioria das propostas não foi sugerida pelos terreiros, mas por militantes do movimento negro e pelos universitários, como, por exemplo, a realização de um censo municipal e o tombamento de terreiros.

A reivindicação dos religiosos era no sentido dos órgãos públicos municipais criarem um serviço de assessoria jurídica para legalização das casas e defesa dos ataques, para conseguir a aposentadoria pelo Instituto Nacional de Previdência Social- INPS e assessoria para elaboração de projetos sociais.

Os APNs que participaram do encontro se sentiram incomodados com as propostas de descatoalização das religiões afro apresentadas em plenário, acompanhadas de críticas à igreja católica. O desconforto gerado refletiu no grupo de trabalho e questionaram qual seriam suas propostas e reivindicações específicas. Uma APN perguntou: “O que eu faço agora? Tenho de deixar de ser católica?” Questionamentos que não foram respondidos e nem considerados de fato.

Até o final do ano de 2008 não houve nenhum encaminhamento das propostas em nível municipal. Mesmo considerando que a conjuntura política local não favoreceu não houve, de fato, um compromisso dos políticos locais e dos órgãos municipais com a questão racial e com os problemas e dificuldades das religiões afro-brasileiras.⁷³

Meses depois da conferência, entrevistando umbandistas e candomblecistas que compareceram percebi que não esperavam realmente ser atendidos. Ao serem questionados sobre o que esperavam da 1ª Conferência, responderam: “Muita coisa não. Não vai pra frente, não deslança até porque é um grupo pequeno. Se fosse grande talvez desse. A maioria não vai porque sabe que não vai dar em nada”.

A mobilização depende da percepção das “possibilidades de se assenhorear das oportunidades oferecidas pelo sistema político em especial” (DUBET, 2003, p. 128). Experiências frustrantes e uma postura crítica em relação às propostas desmobilizaram vários pais-de-santo. Ao perguntar-lhes porque não compareceram suas respostas giraram em torno dos seguintes argumentos: “Vou perder meu tempo com isto.” “Não vai mudar nada pra gente”. “Não

⁷³ O receio de perder os votos dos evangélicos e de ser identificado com religiões que são publicamente demonizadas impedem ou dificultam o apoio às reivindicações. Políticos locais argumentam, porém, sentir dificuldade para apoiar iniciativas ou solicitações de pais-de-santo devido às disputas internas do campo: “Apóia um e o outro vira seu inimigo”. O que não impede estes mesmos políticos de procurarem os terreiros por ocasião das eleições com falsas promessas.

resolve nada”. A descrença, as experiências frustrantes são reforçadas pelo individualismo que caracteriza as religiões afro-brasileiras (PRANDI, 1991), individualismo que direciona a busca por soluções pessoais ao invés de coletivas e que é responsável pela crise e as dificuldades de se manterem ativos que os movimentos sociais vivem atualmente. Como diz Touraine (2006, p.48) estamos “em um período de muito baixo nível de mobilização popular”.

As declarações de um ogã, portador de diploma do ensino médio, militante do MNU reforçam as conclusões acima:

De uns dez anos para cá existe uma desmobilização muito grande, uma desilusão muito grande na cidade toda, o neoliberalismo cresce trabalhando, reforçando o individual. O povo-do-santo não participa por duas situações: Primeiro não se conseguiu construir em Juiz de Fora uma cultura de participação política tanto do candomblé como da capoeira. A influência que a sociedade, especialmente Juiz de Fora, faz com a religião de matriz africana no sentido de tornar ela invisível. O Estado brasileiro é branco, é cristão. O segundo ponto é que não se conseguiu lideranças religiosas que tenha consenso dos outros grupos. Os que participam não conseguem transformar esta participação num processo de mobilização e aglutinação. A gente percebe muito ainda dentro das casas, vou falar mais do candomblé do que da umbanda porque conheço mais, percebe algumas questões muito fortes ainda que dividem mais do que une.

As questões fortes a que se refere este militante são as suas características que decorrem de suas origens, da forma como foram se estruturando e do estilo religioso que mantém desde o século passado, características que dificultam não só a mobilização, como tornam as propostas de união, visibilidade e moralização sempre recorrentes, tanto entre o povo do terreiro como nos projetos das organizações que historicamente tentam representá-los.

Concluindo este capítulo, o ator religioso que surgiu no campo das religiões afro-brasileiras e da militância política na última década do século passado empreendeu várias iniciativas e ações no sentido de defesa da religião: encontros, passeatas, atos públicos, ações junto Ministério Público sem alcançar, contudo, a repercussão desejada. Bloqueios internos típicos tanto da religiosidade e da estrutura deste universo como do movimento social e de uma conjuntura econômica e política limitam a concretização de suas propostas, a eficácia e o alcance de suas ações.

As propostas de união, visibilidade e moralização apresentam significados, objetivos e estratégias diferentes ao longo das diversas fases da história das religiões afro-brasileiras como em um mesmo período grupos divergentes lhes atribuí sentidos diferentes.

6 CONCLUSÃO

Apesar da pouca disponibilidade de dados, pode-se sugerir que o movimento umbandista de Juiz de Fora passou pelas mesmas fases do movimento no Rio de Janeiro e em São Paulo. Após seu crescimento e maior visibilidade na década de setenta nas últimas décadas do século passado sofreu um refluxo.

A confluência de vários fatores internos e externos contribuiu para a sua atual configuração no campo religioso. Internamente, caracterizadas por uma fraca institucionalização, vividas em comunidades pequenas, autônomas, centrando na figura dos chefes de terreiros toda a autoridade; vivendo em um universo altamente concorrencial, em que os conflitos internos aos grupos e entre os terreiros são uma constante; com um estilo religioso avesso à exposição pública; sem representação política e tendo de viver com os estigmas que tradicionalmente as acompanham: “macumba”, “magia que pratica o mal”, “religião de negros” etc., as religiões afro-brasileiras foram duramente atingidas por todas as mudanças que ocorreram no campo religioso e na sociedade em geral.

Entre estas mudanças, a urbanização acelerada nas últimas décadas do século XX expulsou os terreiros para áreas distantes e trouxe problemas de moradia para uma população que empobrecia cada vez mais com as transformações sócio-econômicas. No campo religioso não foi apenas o fenômeno do neopentecostalismo e a instauração de uma Guerra Santa, mas a diversificação das opções surgidas com o pluralismo religioso; o reforço institucional; um novo modo da religião se fazer presente no espaço político e a intensidade do trânsito religioso realizado pelo “novo” sujeito religioso também contribuíram para as mudanças ocorridas no universo afro-brasileiro.

Internamente, no seio do universo afro-brasileiro, o falecimento de antigos dirigentes levou ao fechamento de vários terreiros de umbanda, resultado de uma não preocupação anterior com a continuidade dos mesmos e da recusa dos herdeiros em manter a tradição. Recusa justificada com vários argumentos sendo um dos principais a dificuldade em conciliar as exigências da religião com as necessidades profissionais e sociais.

Terreiros de umbanda fecharam também porque os atores afro-brasileiros foram mudando o próprio modo de exercer sua espiritualidade e cumprir sua missão. Realizaram um movimento de maior privatização da religião, perceptível na seleção da clientela, diminuição do número de

sessões públicas, no atendimento individual, etc.. Introduziram novas festas, novas entidades e antigos seres espirituais ganharam um destaque maior nos terreiros.

A mudança de maior destaque foi a adesão de umbandistas ao candomblé, sem, contudo, abandonar a umbanda. O que os levou adotar novas técnicas, para resolver antigos problemas e a introduzir características contratuais nas relações pai-de-santo/cliente. Livre da caridade umbandista, o candomblé passou a ser uma opção profissional para uma parcela de umbandistas que precisa garantir sua sobrevivência.

O principal argumento justificador das transformações é a frase incessantemente repetida: “tudo muda, tudo evolui”. As entidades, os homens, a religião, a vida na sociedade. Como disse uma mãe-de-santo: “Tudo muda, todo mundo muda, cada um do seu jeito, como dá, como pode, como quer”. Mudança e evolução, expressões recorrentes, são usadas como sinônimo ou como relação de causa e efeito, tendo tanto uma valoração positiva como algo ruim, responsável pela perda de fiéis, pela falta de fé, etc..

Mudança e evolução não significa, porém, abandonar a tradição. Evoluir é bom, mudar é bom, sem deixar de fato ser quem é como fazem os religiosos de Juiz de Fora. Realizando um processo de reinvenção, reinterpretação, antigos umbandistas ao aderir ao candomblé, não podendo desfazer-se de suas raízes a “modernizam”. Processo que modifica a umbanda e o candomblé e está permitindo tanto a continuidade como a mudança cultural.

Enfim, integrados em uma sociedade urbana e complexa, isto é, tendo sua experiência de vida inscrita em registros múltiplos e conflitantes, estes atores sociais articularam, criativamente, em suas ações, diferentes lógicas e contribuíram para a atual configuração do universo afro-brasileiro.

Socializados como foram de acordo com a orientação umbandista não se desvincularam de seus valores e das orientações deste contexto convencional e, através da invenção, de uma reinterpretação, de acordo com os ideais e com as exigências da nova sociedade, criaram um novo contexto religioso, que mantém vivo, mas modificados, tanto a umbanda como o candomblé. Pode-se, assim, interpretar todas as mudanças como ações realizadas em diferentes sentidos: ao mesmo tempo em que se tenta adequar a religião ao novo campo religioso, e se manter na competição, tenta-se manter a antiga espiritualidade. A adesão ao candomblé, o novo estilo de festas e a presença constante de alguns seres espirituais representam uma estratégia em um mercado que se tornou extremamente competitivo e representam também um anseio por

novos conhecimentos, novos saberes. Por outro lado, se o discurso da impossibilidade de abandonar “a raiz” aponta para a integração aos valores tradicionais, tal fidelidade à umbanda pode representar também uma estratégia de sobrevivência em um contexto social em que a mesma é tradicionalmente valorizada.

A dificuldade em separar o sentido, o significado das suas ações foi constatada, ainda, quando se buscou interpretar suas relações com pentecostais e neopentecostais no cotidiano dos bairros.

Ao solicitar que explicassem as dificuldades que a umbanda e o candomblé enfrentam atualmente, como a perda de clientes, adeptos e ao fechamento de terreiros, responsabilizam, principalmente, seus próprios pares. Afirmam, porém, que além da “marmotagem,” charlatanismo, arrogância dos pais-de-santo, existem limitações que independem deles e das entidades. A concretização dos milagres, para eles, depende de fatores não controláveis, entre estes, a fé é o mais citado. Sem fé, afirmam, se perde a força e conseqüentemente os milagres não acontecem e as pessoas se afastam. A fé que está faltando nos terreiros é que possibilita as curas que os pentecostais realizam em seus cultos e não o poder ou a força dos pastores.

As explicações para a conversão ao pentecostalismo são realizadas em termos comparativos entre as religiões. O fato de declararem não acreditar na sinceridade das mesmas é não só um modo de diminuir o poder do inimigo, mas decorre do trânsito religioso que parentes e vizinhos realizam.

Entre os motivos que impulsionam a saída das religiões afro-brasileiras, mais uma vez, em primeiro lugar, culpam aos seus próprios pares, isto é, chefes e zeladores de terreiros que enganam e exploram os frequentadores, maltratam os filhos-de-santo e apresentam um comportamento não aprovado socialmente, são os responsáveis. Com relação aos atrativos do pentecostalismo, foram unânimes em afirmar que a promessa de melhoria de vida atrai à população indistintamente, e a promessa de salvação espiritual atrai, principalmente, os umbandistas e candomblecistas que praticavam o mal.

Reconhecendo que as denominações pentecostais cumprem as mesmas funções que tradicionalmente cumpriam, há uma tentativa em mudar as funções atuais das religiões afro-brasileiras, à medida que argumentam que o seu papel foi mal interpretado porque sua função não é resolver problemas terrenos, mas orientar espiritualmente e ajudar as pessoas a encontrar o próprio caminho.

A comparação entre os dois universos os leva a apontar resultados positivos do pentecostalismo: o abandono dos vícios, a autoestima conquistada por uma população negra e pobre, a fidelidade religiosa, as identidades assumidas, o estudo da bíblia. É também positivo, para uns poucos, umbandistas, o combate que o pentecostalismo faz ao mal, isto é, aos terreiros de candomblé e à quimbanda. Algumas qualidades citadas representam características opostas da identidade afro-brasileira, consideradas por seus adeptos como responsáveis pelos problemas que enfrentam.

A grande maioria dos entrevistados, porém, tem uma visão negativa dos pentecostais: mentirosos, enganadores, encenqueiros, provocadores, charlatões, loucos, fanáticos, ignorantes são adjetivos com que identificam os “crentes”, acrescentados ainda de “não tem fé”, “fazem lavagem cerebral”, “têm medo dos espíritos”, “acreditam mais no Demônio do que em Deus,” “têm dupla personalidade”, “têm uma mente doente”, “não sabem nada”. Enfatizam a vida anterior às conversões, que os desqualificando socialmente, passam a desqualificar a religião: é tudo ex., ex-puta, ex-assassino, ex-marginal, ex-trafficante. Consideram os médiuns, filhos-de-santo, zeladores e pais-de-santo convertidos o que tinha de pior na umbanda e candomblé e preveem consequências negativas para as suas vidas.

São unânimes em afirmar que os pentecostais também são espíritos. São iguais aos umbandistas porque acreditam nas entidades, as invocam, fazem previsões, usam materiais e demais recursos das religiões “espíritos”, mas são diferentes porque não têm força. Invertendo o resultado do exorcismo realizado pelas igrejas pentecostais, os entrevistados de diferentes “linhas”, idade, grau de instrução e classe social confessaram se preocupar com as consequências que podem advir do fato de invocarem o mal. Indagam-se para onde vão os espíritos sem luz que retiram dos exorcismos pois acreditam que não tendo forças para encaminhá-los, principalmente por causa da origem social dos pastores, eles ficam vagando e provocando toda a espécie de mal que presenciamos hoje no Brasil e no mundo: violência, guerras, epidemias, desemprego, drogas, desagregação familiar.

Suas interpretações estabelecem oposições, distanciamentos e semelhanças em relação aos pentecostais e neopentecostais. Ao considerá-los espíritos os situam no universo afro-brasileiro e passam a ser apenas um inimigo a mais em um campo conflituoso. Situando-os, porém, em uma posição inferior por qualificá-los como charlatões, exploradores da fé alheia e por não terem força ou poder de encaminhar o mal que invocam e nem para resolver seus próprios

problemas. O argumento reiteradamente usado para provar esta ausência de poder espiritual é o trânsito religioso, que afirmam, é realizado tanto pelos membros das igrejas como pelos pastores, ao procurá-los para resolver seus problemas.

Este novo inimigo é diferente dos demais porque trouxe o conflito para o espaço público. Como as religiões afro-brasileiras não contam com os meios de comunicação e nem com representação política necessária para enfrentar a Guerra Santa com os mesmos recursos que as lideranças neopentecostais dispõem, é o bairro, onde crentes e povo-do-santo vivem sua religiosidade e se relacionam, o espaço privilegiado para se interpretar as ações dos primeiros frente às provocações e aos ataques.

No cotidiano dos bairros pesquisados as religiões não interagem entre si e mantendo-se fechadas em seus “territórios” criaram mecanismos de acomodação que impedem ou reduzem os conflitos que poderiam advir da disputa por fiéis. Esta convivência pacífica tem, por um lado, uma base cultural religiosa que inclui um “*mínimo denominador comum*,” capaz de ser identificado nos diferentes cultos, que se traduz em tolerância religiosa. Por outro lado, está centrada nos valores e normas que regulam a convivência social, estabelecendo o que é ou não conveniente nas relações sociais.

A proximidade física decorrente de viverem todos no mesmo bairro ao fazer com que os “inimigos” se conheçam, passa a ser uma variável explicativa do tipo de ataques e da não-reação. Desta forma, a intencionalidade da não-reação dos afro-brasileiros, deve ser considerada como uma atitude reflexivamente justificada, tendo em vista não desejarem ser reconhecidos como arruaceiros, como foras da lei e, estrategicamente, desejarem apresentar-se como tolerantes, e de fácil convivência.

Frente aos ataques dos neopentecostais, as reações do povo-do-santo não diferem dos demais moradores em uma região de Juiz de Fora. De um modo geral, evita-se o confronto agindo de acordo com a lógica da integração, isto é, em consonância com os valores dominantes, tanto sociais como religiosos. De acordo com os mesmos, recorre-se aos mediadores legalmente constituídos e evitam-se as agressões físicas e as discussões, o que não quer dizer que não se pode perder a calma e reagir ao se sentir agredido.

O apelo constante à lei revela a importância do trabalho de legalização realizado pelas federações no passado e a importância da legislação de combate ao racismo. Estas leis,

articuladas com a experiência social e pessoal destes atores, contribuíram para buscarem explicações e soluções para o conflito além do plano religioso.

Entretanto, afirmam que o maior inimigo não são os evangélicos, mas o preconceito da sociedade contra as religiões afro-brasileiras. Tal afirmação diminui a importância dos ataques neopentecostais e serve como uma justificativa para uma não reação aos mesmos porque situando o verdadeiro inimigo na sociedade, o tornam mais disperso, mais poderoso e quase impossível de combater.

Reconhecem ser difícil lutar contra toda uma sociedade e alegam que as maiores dificuldades para realizar tal combate são a desunião do povo-do-santo, o escondido e o comportamento daqueles que projetam na sociedade uma imagem negativa da religião. As soluções propostas são a união, a moralização, a busca de visibilidade e de representatividade política. Propostas que direcionam a luta para dentro do próprio universo afro, para um embate com os seus próprios pares e que têm por modelo a visibilidade e representatividade política de suas concorrentes, características que consideram responsáveis pelo sucesso das mesmas.

Moralizar a religião não significa eliminar os seres espirituais considerados perigosos e demoníacos pelos neopentecostais. Moralizar é acabar com o *charlatanismo* e a *mistificação*, que creem, os tem desqualificado como religião e, ostentar um comportamento social condizente com os valores da sociedade. Assim, para eles, a solução é mudar a imagem da religião introjetada na sociedade há pelo menos um século e projetada pelos neopentecostais em seus cultos e na mídia eletrônica. Propostas difíceis de serem conciliadas com a origem, a estrutura, o clima de desconfiança e o estilo das religiões afro-brasileiras, mas que historicamente são apontadas como eficazes para os seus problemas. Pautaram a agenda das federações como essenciais para seus projetos de legitimação e se mantêm hoje nas atividades de ONGs do movimento negro.

Por defenderem origens divergentes da umbanda, os parceiros para a união em torno da doutrina e na moralização das práticas religiosas eram diferentes para as diversas federações. Estas propostas não obtiveram o êxito desejado, mas as federações efetivaram alianças temporárias para a realização de eventos públicos e eleição de políticos umbandistas. Assim, graças à convergência de interesses políticos, que contribuíram para estas alianças, e a uma conjuntura sócio-econômica favorável, a proposta de visibilidade via eventos públicos, como as festas e congressos, alcançaram êxito e alguns candidatos umbandistas foram eleitos.

Durante este período, de maior crescimento e maior visibilidade do movimento umbandista, não foi possível detectar propostas das organizações mais atuantes do movimento negro para as religiões afro-brasileiras e nem constatar uma atuação conjunta com as federações. Porém, pode-se afirmar que estas organizações se entrecruzaram criando diferentes conexões, representativas da heterogeneidade e das múltiplas tendências que caracterizavam tanto o campo das religiões como do movimento social. A UAGACÊ do Distrito Federal surgiu em um terreiro de umbanda e o TEN contava com lideranças que se aproximaram das religiões e as viam como um recurso para a construção de uma identidade negra. Conexões que não foram percebidas na primeira fase do movimento negro em São Paulo quando as práticas religiosas africanas ainda se institucionalizavam e os descendentes dos escravos lutavam pela sua integração em uma sociedade defensora da ideologia do embranquecimento.

Assim, a história da aproximação do movimento negro com as religiões afro-brasileiras teve fases distintas e a aliança atual é fruto tanto das ações de religiosos que entraram para o movimento, e lutaram pela conquista de um espaço, como de uma aproximação de uma liderança militante que se aproxima das religiões afro-brasileiras em busca de ampliação do espaço político e de uma vivência religiosa.

Se no início desta relação os militantes consideravam apenas o candomblé como o espaço de resistência e preservação da cultura africana atualmente, em um processo de revalorização do sincretismo, reconhecem também a umbanda como uma religião de matriz africana.

Entre as propostas do CENARAB, organização do movimento negro criada para defender os interesses e trabalhar em prol das religiões, se incluem a busca por maior visibilidade e união do povo-do-santo, mas não focalizam a questões referentes à moralização das práticas religiosas como propunham as federações e nem à moralização do comportamento social como propõem umbandistas e candomblecistas hoje.

Quanto às suas propostas de união, não se atêm a princípios doutrinários e rituais e defendendo uma base cultural ampla, abarcando todas as religiões afro-brasileiras, propõem sua união em cima de conquistas políticas e sociais e de uma luta contra a intolerância religiosa.

Quanto à visibilidade não defende a exposição dos rituais e entidades nos espaços públicos proposta por uma minoria de religiosos e rechaçada pela grande maioria dos terreiros, mas buscam a visibilidade nos moldes das demais religiões, isto é, através de ações assistenciais e

educativas nas comunidades. Assim, suas propostas e ações não se caracterizam por um princípio único. Lutam pela igualdade dos direitos e pelo respeito às diferenças.

Desta forma, tanto os religiosos nos terreiros, no cotidiano dos bairros em que vivem e os religiosos militantes ou militantes religiosos articulam criativamente diferentes lógicas, diferentes princípios em suas propostas e ações frente as questões que trazidas pelo campo religioso e pela sociedade de um modo geral.

Apesar de terem realizado várias ações de defesa das religiões e da luta contra a intolerância religiosa, as ONGs representativas das religiões no movimento negro ainda não conseguiram mobilizar pais e mães-de-santo e enfrentam dificuldades para consolidar suas propostas, decorrentes tanto da diversidade de tendências no interior do movimento como da conjuntura do país.

Por fim, espero que as lacunas e limitações desta tese sirvam de incentivo para novas pesquisas, assim como espero ter contribuído para mostrar o que pensam, o sentido e as lógicas que sustentam as ações dos atores sociais que constroem a história das religiões de matriz africana em Juiz de Fora.

REFERÊNCIAS

Fontes impressasArquivos

Arquivo da Câmara Municipal
Arquivo Histórico da Universidade Federal de Juiz de Fora
Biblioteca Nacional – Rio de Janeiro
Setor de memória da Biblioteca Municipal Murilo Mendes – Juiz de Fora

Jornais:

Afro-brasil, São Paulo, SP, julho de 2004

Diário Mercantil:

Biblioteca Municipal Murilo Mendes – setor de memória: 1935, 1940, 1941, 1943, 1944, 1947, 1961, 1981

Diário da Tarde:

Biblioteca Municipal Murilo Mendes – setor de memória: 1941, 1942, 1944, 1947, 1949, 1951, 1954, 1956, 1958, 1960, 1966, 1968, 1969, 1970, 1971, 1972, 1973, 1974, 1975, 1976, 1977, 1978, 1979, 1980, 1981, 1982, 1983.

O Dia:

Biblioteca Nacional: 1952, 1953, 1954, 1955, 1956, 1957, 1958, 1959, 1960, 1961.

O Globo, 01/01/2005, Rio de Janeiro, RJ, p.7

O Globo, 08/06/2008, Rio de Janeiro, RJ, p.36

O Jornal do Comércio:

Biblioteca Municipal Murilo Mendes – setor de memória: 1900, 1901, 1902, 1903, 1904, 1906, 1911, 1916, 1918, 1919, 1920, 1922, 1925

O Pharol:

Arquivo Histórico da Universidade Federal de Juiz de Fora/Biblioteca Municipal Murilo Mendes – setor de memória: 1890, 1904, 1914, 1918, 1919, 1925, 1926, 1928, 1929, 1930, 1931, 1932, 1933.

Quilombo, vida problemas e aspirações do negro. Edição fac-similar do jornal dirigido por Abdias do Nascimento. Rio de Janeiro, números 1 a 10, dezembro de 1948 a julho de 1950. Editora 34: São Paulo, 2003.

Tribuna de Minas:

Biblioteca Municipal Murilo Mendes – setor de memória: 1980, 1981, 1982, 1983, 1984, 1985, 1986, 1987, 1988, 1989, 1990, 1991, 1992.

Livros, artigos, teses e dissertações

ALBERTI, Verena; PEREIRA, Amílcar Araujo. **Histórias do movimento negro no Brasil:** depoimentos ao CPDOC. Rio de Janeiro: Pallas: CPDOC-FGV, 2007.

ALMADA, Sandra. **Abdias Nascimento.** São Paulo: Selo Negro, 2009.

ALMEIDA, Ronaldo de. Religião na metrópole paulista. **Revista Brasileira de Ciências Sociais.** São Paulo, v.16, n.56, out, 2004.

_____; MONTEIRO, Paula. Trânsito religioso no Brasil. **São Paulo em Perspectiva.** v.15, n.3, p. 92-100, 2001. Disponível em: <<http://www.scielo.br>> Acesso em 20 jun. 2009.

AMARAL, Rita. “Awon Xire! A festa de candomblé como elemento estruturante da religião” In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). **Leopardo dos olhos de fogo, escritos sobre a religião dos Orixás VI.** São Paulo: Atelier Editorial, 1998.

BARBOSA, Márcio. **Frente Negra Brasileira: depoimentos.** São Paulo: Quilomhoje, 1998.

BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BARRETTO, Maria Amália Pereira. Cultos Afro-Brasileiros: o problema da clientela. **Cadernos do ISER**, Rio de Janeiro, n.21, p. 77-82, 1987.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. São Paulo: Pioneira/Edusp, 1971, 2 volume.

_____. A luta contra o preconceito de cor. In: BASTIDE, Roger.; FERNANDES, Florestan.. **Branco e negro em São Paulo**. 3. ed. São Paulo: Editora Nacional, 1971. p. 229-268.

BASTOS, Wilson de Lima. **A morte do Zé Zeferino (romance)**. Juiz de Fora: Edições Paraibuna, 1986.

_____. **Na Sombra das Aroeiras (Romance do ciclo do café na Zona da Mata de Minas Gerais)**. Juiz de Fora: Edições Paraibuna, 1976.

_____. **Folclore no setor religioso em Juiz de Fora (pesquisa)**. Juiz de Fora: Edições Paraibuna, 1976a.

_____. **Estudo Científico do Folclore**. Juiz de Fora: Centro de Estudos Sociológicos, 1969.

_____. **Figuras presentes em culto afro-brasileiro**. Juiz de Fora: Centro de Estudos Sociológicos, 1977.

BATISTA, Rita de Cássia Souza Félix. **O Negro: trabalho, sobrevivências e conquistas**. Juiz de Fora (1888-1930). Juiz de Fora: Funalfa Edições, 2006.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e Ambivalência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

BELOTI, Stefânia. **Umbandistas de da cabeça feita: uma análise do trânsito religioso entre umbandistas e candomblecistas em Juiz de Fora**. 2004. Dissertação (Mestrado em Ciência da

Religião)-Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2004.

BERGER, Peter L. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Paulus, 1985.

BERKENBROCK, Volney J. “As Religiões Afro- Brasileiras”. **Rhema**, Juiz de Fora, v.4, n. 4, 1998.

BEYER, Peter. A privatização e a influência pública da religião na sociedade global. In: FEATHERSTONE, Mike (Org.). **Cultura global: nacionalismo, globalização e modernidade**. Petrópolis: Vozes, 1994.

BIRMAN, Patrícia. **O Que é Umbanda**. São Paulo: Abril Cultura/ Brasiliense, 1985.

_____. Registrado em Cartório, com firma reconhecida: a mediação política das federações de umbanda. In: Umbanda e Política. **Cadernos do ISER**, Rio de Janeiro, n.18, p.80-121, 1985a.

_____. Movimentos Periféricos de Crença. In: SANCHIS, Pierre. (Org.) **Catolicismo: unidade religiosa e pluralismo cultural**. São Paulo: Loyola, 1992.

_____. Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens. **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro, p. 90-109, 1996.

_____. O campo da nostalgia e a recusa da saudade: temas e dilemas dos estudos afro-brasileiros. **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro: ISER, 1997, v. 1. p. 75-92.

_____. Males e malefícios no discurso neopentecostal. In: BIRMAN, Patricia, NOVAES, Regina & CRESPO, Samira (Org.). **O Mal à brasileira**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1997a, p. 62-80.

_____. Conexões políticas e bricolagens religiosas: questões sobre o pentecostalismo a partir de alguns contrapontos. In: SANCHIS, Pierre (org). **Fiéis e cidadãos: percursos do sincretismo no Brasil**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001, p.59-86.

_____. Imagens religiosas e projetos para o futuro. In: BIRMAM, Patrícia (org.). **Religião e Espaço público**. São Paulo: Attar, 2003. p.235-255.

_____. Percursos afro e conexões sociais: negritude, pentecostalismo e espiritualidade. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). **As religiões no Brasil: continuidades e rupturas**. Petrópolis: Vozes, 2006.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**, 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

_____. Gênese e Estrutura do Campo Religioso. In: **Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1978.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os deuses do povo: um estudo sobre religião popular**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. O festim dos bruxos – relações sociais e simbólicas na prática do curandeirismo no Brasil. **Religião e Sociedade**, v.13, n.3, nov. 1986.

_____. A Crise das Instituições Tradicionais Produtoras de Sentido. In: MOREIRA, Alberto; ZICMAN, René. (org.). **Misticismo e Novas Religiões**. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 23-66.

BROWN, D. Umbanda e classes sociais. **Religião e Sociedade**. São Paulo: HUCITEC, n.1, 1977.

_____. Uma história da umbanda no Rio. In: Umbanda e Política. **Cadernos do ISER**. Rio de Janeiro, n.18, p. 9-42, 1985.

BRUMANA, Fernando G. e MARTÍNEZ, Elda. G. **Marginália Sagrada**. São Paulo: UNICAMP, 1991

CACCIATORE, Olga Gudolle. **Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros**. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1988.

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira. **Kardecismo e Umbanda: uma interpretação sociológica**. São Paulo: Pioneira, 1961.

_____. **Católicos, Protestantes, Espíritas**. Petrópolis: Vozes, 1973.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. CAMURÇA, Marcelo. “Le livre des Esprits” na Manchester Mineira: a *modernidade* do Espiritismo face ao *conservadorismo* Católico nas primeiras décadas do século em Juiz de Fora. **Rhema**, v.4, n.16, p.199-223, 1998.

CAPONE, Stefania. **La quête de l’Afrique dans lê candomblé**. Paris: Éditions Karthala, 1999.

_____. **A busca da África no Candomblé – tradição e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

CARDOSO, Marcos Antônio. **O Movimento Negro em Belo Horizonte: 1978-1998**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2002.

CARNEIRO, Edson. Os Cultos de Origem Africana no Brasil. São Paulo, **Revista Planeta**, n.1, set. 1972.

_____. Candomblés da Bahia. In: **Antologia do Negro Brasileiro**. Rio de Janeiro: Ediouro, 1947.

CAROSO, Carlos & BACELAR, Jéferson (Orgs.). **Faces da Tradição afro-brasileira**. Rio de Janeiro: Salvador: Pallas: CEAO, 1999.

CAROSO, Carlos & RODRIGUES, Núbia. Exus no Candomblé de Caboclo. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). **Encantaria Brasileira, o livro dos Mestres, Caboclos e Encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004. p.331-362.

CARVALHO, José Jorge. Violência e Caos na Experiência Religiosa. **Religião e Sociedade**, n.15/1, p.10-33, 1990.

_____. Características do fenômeno religioso na sociedade contemporânea. In: BINGUEMER, Maria Clara (Org.). **O Impacto da modernidade sobre a religião**. São Paulo: Loyola, 1992.

_____. O encontro de velhas e novas religiões: esboço de uma teoria dos estilos de espiritualidade. In: MOREIRA, Alberto; ZICMAN, Renée (Orgs.). **Misticismo e novas religiões**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1994. p.67-98.

CAVALCANTI, Maria Laura V. **O mundo invisível: cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo**. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

_____. Origens para que as quero? Questões para uma investigação sobre a Umbanda. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, n. 13/2, p.84-101, 1986.

CARNEIRO, Sandra M. C. de Sá. Trajetórias espirituais em contexto urbano. In: REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 21, 1998.

CERTEAU, Michel de. **A Invenção do cotidiano**. Artes de Fazer, tomo 1, 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

CHRISTO, Maraliz de Castro Vieira. A “Europa dos pobres”: Juiz de Fora na Belle-Époque mineira. Juiz de Fora: EDUJF, 1994.

CONCONE, Maria Helena V.; NEGRÃO, Lísias. Umbanda: da representação à cooptação. O envolvimento político partidário da umbanda paulista nas eleições de 1982. In: Umbanda e Política. **Cadernos do ISER**. Rio de Janeiro, n.18, p. 43-80, 1985.

CONTINS, Márcia. Pentecostalismo e Umbanda: identidade ética e religião entre pentecostais negros no Rio de Janeiro. **Interseções**, Rio de Janeiro, ano 4, n.2, 2002.

COSTA PINTO, L. A. **O Negro no Rio de Janeiro: Relações de raças em uma sociedade em mudança**. 2. ed., Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1998.

D’ANDREA, Anthony. *A Nova Era no Brasil: New Age, espiritismo e cultura psicológica*. In: **O self perfeito e a Nova Era: individualismo e reflexividade em religiosidades pós-tradicionais**. 1996. Dissertação (Mestrado)-IUPERJ, Rio de Janeiro, 1996.

DANTAS, Beatriz G. **Vovô Nagô e Papai Branco**. 1980. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal de Campinas, Campinas, 1980.

_____. Repensando a pureza nagô. **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro, n.8, 1982, p.15-19.

DA MATTA, Roberto. **O que faz o Brasil, Brasil?** 6. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

DELEUZE, Gilles; GUATTARRI, Félix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. São Paulo: Editora 34, 1997.

DIAS, Jaqueline C. **Feitiços e feiticeiros: repressão às tradições religiosas afro-brasileiras na Juiz de Fora do primeiro código penal republicano (1890 – 1942)**. 2006. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião)-Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2006.

DUBET, François. **Sociologie de L'expérience**. Paris: Éditions du Seuil, 1994.

_____. **Sociologia da Experiência**. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

_____. **As desigualdades multiplicadas**. Ijuí, RS: UNIJUÍ, 2003.

DOMINGUES, P. Negros de almas brancas? A ideologia do branqueamento no interior da comunidade negra em São Paulo, 1915-1930. **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro, v.24, n.3, 2002.

DUMONT, LOUIS. **O Individualismo, uma perspectiva antropológica da ideologia moderna**. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

EPEGA, Sandra Medeiros. A volta à África na contramão do Orixá. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jéferson (Orgs). **Faces da tradição afro-brasileira**. Rio de Janeiro: Salvador: Pallas: CEAO, 1999. p.171-210.

FERNANDES, Florestan. A luta contra o preconceito de cor. In: BASTIDE, Roger. & FERNANDES, Florestan. **Branços e Negros em São Paulo**. 3. ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1979.

FERRETTI, Sergio Figueiredo. Sincretismo Afro-Brasileiro e Resistência Cultural. In: CAROSO, Carlos. : BACELAR, Jéferson (Orgs). **Faces da Tradição Afro-Brasileira**. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 1999.

FLORIANO, Maria da Graça. **Aspectos sociológicos da conversão: a Assembléia de Deus em Juiz de Fora**. Trabalho de conclusão de curso (Graduação em Ciências Sociais)-Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 1974.

_____. **As reuniões de dona Xzinha: trânsito religioso e espaço secreto, entre modernidade e tradição**. 2002. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião)- Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2002.

FRY, Peter; HOWE, Gary Nigel. Duas respostas à aflição: umbanda e pentecostalismo. **Debate e Crítica**. São Paulo, n.6, jul. 1975.

GERHOLM, Tomas. **On ritual: a posmodernist view**. London: Ethnos, v. 53: III-IV, 1988. p. 190-203.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

_____. **Nova luz sobre a antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

GIDDENS, Anthony. **As conseqüências da modernidade**. São Paulo: UNESP, 1991.

_____. **A constituição da Sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

GIUMBELLI, Emerson. Zélio de Moraes e as origens da Umbanda no Rio de Janeiro. In: SILVA, V.G. (Org.). **Caminhos da Alma**. São Paulo: Summus, 2002.

_____. **O cuidado dos mortos: uma história da condenação e legitimação do Espiritismo**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

_____. **Liberdade religiosa no Brasil contemporâneo: uma discussão a partir do caso da IURD.** In: LIMA, R. Kant. (Org.) **Antropologia e direitos humanos.** Niterói: EDUFF, 2001. P. 75-95.

_____. **Da religião como problema social: secularização, retorno do sagrado, liberdade religiosa, espaço e comportamento religioso.** Rio de Janeiro, 1998. Mimeografado.

_____. O “chute na santa”: blasfêmia e pluralismo religioso no Brasil. In: BIRMAN, Patrícia (org.) **Religião e Espaço Público.** São Paulo: Attar, 2003. p.169-199.

GOFFMAN, Erving. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada,** 4ª edição. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

_____. **A Representação do eu na vida cotidiana,** 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1989.

GOLDMAN, Marcio. A construção ritual da pessoa: a possessão no candomblé. **Religião e Sociedade,** Rio de Janeiro, 12/1, p.22-54, 1985.

GUATTARRI, Félix & ROLNIK, Suely. **Cartografias do Desejo.** 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. Introdução. In: **Quilombo, vida problemas e aspirações do negro.** Editora 34: São Paulo, 2003, p.11-12. Edição fac-similada.

GUIMARÃES, Elione ; GUIMARÃES, Valéria. **Aspectos cotidianos da escravidão em Juiz de Fora.** Juiz de Fora: Funalfa, 2001.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. A transmissão religiosa na modernidade: elementos para a construção de um objeto de pesquisa. In: **Por uma sociologia do protestantismo brasileiro,** São Bernardo do Campo, v.14, n.18, p.39-54, 1999.

JOAQUIM, Maria Salete. **O papel da liderança religiosa feminina na construção da identidade negra.** Rio de Janeiro: São Paulo: Pallas: Educ, 2001.

KARASCH, Mary. C. **A vida dos escravos no Rio de Janeiro 1808-1850.** São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

KEHL, Maria Rita. “A depressão cresce a nível epidêmico”. **Caros Amigos**, Ano XIII, 146. São Paulo: Editora Casa Amarela, 2009. Entrevista.

LACERDA, Antonio Henrique Duarte. **Os padrões das alforrias em um município cafeeiro em expansão (Juiz de fora, Zona da Mata de Minas Gerais, 1844-1888)**. São Paulo: Fapeb: Annablume, 2006.

LÉPINE, Claude. Mudança no candomblé de São Paulo. **Religião e Sociedade**, v.25, n.2, p.121-135, 2005.

LÉVI-STRAUSS, Claude. História e Etnologia. In: **Antropologia Estrutural**. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970. p.15-43.

LIMA, Vivaldo da Costa. **Liderança e sucessão, coerência e norma no grupo de candomblé**. In: MOURA, Carlos E. Marcondes. **Leopardo dos olhos de fogo**. Cotia: Ateliê, 1998.

LODI, Raul; SILVA, Vagner Gonçalves. Joãozinho da Gomeia: o lúdico e o sagrado na exaltação do candomblé. In: SILVA, Vagner Gonçalves (Org.). **Caminhos da alma**. São Paulo: Summus, 2002. p. 153-179.

LOPES, Nei. **Novo Dicionário Banto do Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

LUZ, Leila Amaral. **Carnaval da alma: comunidade, essência e sincretismo na Nova-Era**. 1998. Tese (Doutorado)-Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1998.

MAFRA, Clara. A casa auto-construída e negociada: um estudo sobre a formação do lugar e as dinâmicas de gênero entre pentecostais no Rio de Janeiro. In: **Jornadas sobre alternativas religiosas na América Latina**, XIII, Porto Alegre, 2005. **Religião, poder e política: novos atores e contexto na América Latina**. Porto Alegre: PPGCS - PUCRS, 2005. (CD-ROM).

MAGGIE, Yvonne. O medo do feitiço: verdades e mentiras sobre a repressão às religiões mediúnicas. **Religião e Sociedade**, 13/1, p.72-86, mar., 1986.

_____. **Medo do feitiço, relações entre magia e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MARIZ, Cecília Loreto. Reflexões sobre a reação afro-brasileira à guerra santa. **Debates do NER**, ano 1, n.1, Porto Alegre: UFRGS - PPGAS, 1997, p.96-102.

_____.; MACHADO, Maria das Dores. **Mudanças Recentes no Campo Religioso Brasileiro**, Rio de Janeiro, 1998. Mimeografado.

_____. Sincretismo e Trânsito Religioso: comparando carismáticos e pentecostais. **Comunicações do ISER**, Rio de Janeiro, ano 13, n. 45, 1994.

MATOS, Albertina Maria. **Umbanda: religião dinâmica e estrutura**. Trabalho de conclusão de curso (Graduação em Ciências Sociais)-Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 1973.

MATTOS, Patrícia Castro. **A sociologia política do reconhecimento: as contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser**. São Paulo: Annablume, 2006.

MAYOL, Pierre. A conveniência. In: CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano**, Tomo 2, 4.ed., Petrópolis: Vozes, 1999.

MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública. **Novos estudos CEBRAP**, São Paulo, n. 74, mar. 2006.

_____. Considerações à respeito de noção de identidade. **Comunicações do ISER**, Rio de Janeiro, ano 6, n.26, p. 9-15, 1987.

MOURA, Clóvis. **História do negro brasileiro**. São Paulo: Ática, 1992.

_____. A imprensa negra em São Paulo. In: **Imprensa negra. Estudo crítico de Clóvis Moura**. São Paulo: Imprensa oficial: Sindicato dos Jornalistas no Estado de São Paulo, 2002. Edição fac-similada.

_____. Organizações negras. In: SINGER, Paul; BRANT, Vinicius Caldeira. **São Paulo: o povo em movimento**. Petrópolis: Vozes: CEBRAP, 1980. p.143-175.

NASCIMENTO, Abdias do; NASCIMENTO, Elisa Larkin. Apresentação. In: **Quilombo, vida problemas e aspirações do negro**. Editora 34: São Paulo, 2003, p.7-9. Edição fac-similada.

NASCIMENTO, Abdias. **O negro revoltado**. Rio de Janeiro: GRD,1968.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. **O sortilégio da Cor: identidade, raça e gênero no Brasil**. São Paulo: Summus, 2003.

_____. **Pan-Africanismo na América do Sul**. Petrópolis: Vozes, 1981.

NEGRÃO, Lisias Nogueira. Refazendo antigas e urdindo novas tramas: trajetórias do Sagrado. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v.18, n.2, p. 63-74, 1977.

_____. Magia e Religião na Umbanda. **Revista USP**, São Paulo, n.31, p. 76-89, 1996.

_____. **Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo**. São Paulo: EDUSP, 1996 a.

_____.; CONCONE, Maria Helena. Umbanda da representação a cooptação. O envolvimento político partidário da Umbanda paulista nas eleições de 1982. Umbanda e política. **Cadernos do ISER**, Rio de Janeiro, 1985.

OLIVEIRA, Mônica Ribeiro. **Vivendo a História**. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 1994.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. **Identidade, Etnia e Estrutura Social**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976.

OLIVEIRA, Simone Geralda. A “fé raciocinada” na “Atenas de Minas”: gênese e consolidação do espiritismo em Juiz de Fora e algumas repercussões para contemporaneidade. 2001. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião)-Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2001.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. **Entre a Macumba e o Espiritismo: uma análise comparativa das estratégias de legitimação da Umbanda durante o Estado Novo**. 2007. Dissertação (Mestrado)-Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

ORO, Ari Pedro. Neopentecostais e afro-brasileiros: quem vencerá esta guerra? **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 1, n.1, p. 10-36, 1997.

_____ ; STEIL, Carlos (Orgs.). **Globalização e Religião**. Petrópolis: Vozes, 1997.

ORTIZ, Renato. A morte branca do feiticeiro negro. **Religião e Sociedade**, São Paulo, n.1, 1977.

_____. **A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda: integração de uma religião numa sociedade de classes**. Petrópolis: Vozes, 1978.

PAIVA, Angela Randolpho. Apresentação. In: MATTOS, Patrícia Castro. **A Sociologia Política do Reconhecimento**: as contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser. São Paulo: Annablume, 2006. p. 10-13.

PEREIRA, Amauri Mendes. **Trajetória e Perspectivas do Movimento Negro Brasileiro**. Belo Horizonte: Nandyala, 2008.

PECHMAN, Tema. Umbanda e Política no Rio de Janeiro. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, n.8, p. 37-43, 1982.

PEREIRA NETO, Francisco. O lugar do afro-brasileiro na guerra: sincretismo e religiosidade. **Debates do NER**, Porto Alegre, p. 69-76, ano1, n.1, 1997.

PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo (Orgs.). **A realidade social das religiões no Brasil**. São Paulo: HUCITEC, 1996.

PINTO, Jefferson. **Velhos atores em um novo cenário: controle social e pobreza em Minas Gerais na passagem à modernidade (Juiz de Fora, c.1876 – c.1922)**. 2004. Dissertação (Mestrado em História)-Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2004.

PRANDI, Reginaldo. **Os Candomblés de São Paulo, a velha magia na metrópole nova**. São Paulo: Hucitec: Edusp, 1991.

_____. Perto da magia, longe de política. In: PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. (Orgs.) **A realidade social das religiões no Brasil**. São Paulo: HUCITEC, 1996.

_____. Religião do planeta global. In: **Globalização e religião**. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 63-70.

_____. **Segredos guardados: orixás na alma brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____.; SOUZA, Patrícia Ricardo de. Encantaria de Mina em São Paulo. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). **Encantaria Brasileira, o livro dos Mestres, Caboclos e Encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004. p.216-280.

RAMOS, Arthur. Linha de Umbanda. In: **Antologia do negro brasileiro**. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1967. p.354-356.

_____. **O Negro brasileiro: ethnologia e psicanalise**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1934.

RODRIGUES, Nina. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

_____. **Os africanos no Brasil**. São Paulo: Editora Nacional, 1945.

SACCHETTO FILHO, Fernando. **Pórtico da Luz**. Juiz de Fora: edição do autor, 1996.

SAHLINS, Marshall. **Cultura na Prática**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2004.

SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: porque a “cultura” não é um objeto em vias de extinção. (parte II) **Mana**, v. 3, n.2, p.103-150, out. 1997. Disponível em: <<http://www.scielo.br/cgi-bin/wxis.exe/iah>>. Acesso em 05 maio 2007.

SANCHIS, Pierre. Catolicismo, entre tradição e modernidade. In: **Comunicações do ISER**, Rio de Janeiro n. 44, p. 9-24, 1993.

_____. Para não dizer que não falei de sincretismo. In: **Comunicações do ISER**, Rio de Janeiro, ano 13, n. 45, p.4-11, 1994.

_____. O Campo Religioso será ainda hoje o Campo das Religiões? In: HOORNAERT, Eduardo. (Org.). **História da Igreja na América Latina e no Caribe, 1945-1995: o debate metodológico**. Petrópolis, RJ: Cehila: Editora Vozes, 1995. p.81-131.

_____. “O Campo Religioso Contemporâneo no Brasil”. In: ORO, Ari Pedro ; STEIL, Carlos Alberto. (Orgs.). In: **Globalização e Religião**. Petrópolis: Vozes, 1997a. p. 103-117.

_____. As religiões dos brasileiros. In: **Horizonte**, Belo Horizonte, v.1, n.2, 1997b. p. 28-43.

_____. Sincretismo e Pastoral: o caso dos Agentes de Pastoral Negros no seu meio. In: CAROSO, Carlos ; BACELAR, Jefferson. (Orgs), In: **Faces da tradição afro-brasileira**. Rio de Janeiro: Salvador: Pallas: CEAO, 1999a. p. 171-210.

_____. Inculturação? Da cultura a identidade, um itinerário político no campo religioso: o caso dos agentes de Pastoral Negros. In: **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v.2, n. 20, 1999b. p. 55-72.

SANTOS, Gevanilda; SILVA, Palmira da. (Orgs.). **Racismo no Brasil: percepções da discriminação e do preconceito racial no século XX**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2005.

SANTOS, J. Elbein dos. “Transmissão do Axé- Religião e Ethos Negro no Brasil”. In: **Caderno da Semana de Estudos sobre a Contribuição do Negro na Formação Social Brasileira**. Niterói, 1978.

SANTOS, Jocélio Teles dos. **O dono da terra: o caboclo nos candomblés da Bahia**. Salvador: Sarah Letras, 1995.

SANTOS, Joel Rufino. A luta organizada contra o racismo. In: BARBOSA, Wilson Nascimento; Santos, Joel Rufino. **Atrás do muro da noite: dinâmica das culturas afro-brasileiras**. Brasília: Minc: Fundação Palmares, 1994. p.87-146.

SEIBLITZ, Zelia. A gira profana. Umbanda e Política. **Cadernos do ISER**, Rio de Janeiro n.18, p. 122-156, 1985.

SCHECHNER, Richard. **The future of ritual: writings on culture and performance**. Londres: Routledge, 1993.

SILVA JR, Hédio. **Anri-racismo: coletânea de leis brasileiras (federias, estaduais, municipais)**. São Paulo: Oliveira Mendes, 1998.

SILVA, Joselina. A União dos Homens de Cor: aspectos do movimento negro dos anos 40 e 50. In: **Estudos Afro-Asiáticos**, ano 25, n.2, p.215-235, 2003.

_____; MAIA, M. Helena Alves. “Ao cair dos Búzios”: conselhos do Pai Joãozinho da Gomeá num jornal dos anos quarenta. Campo Grande, **Revista Faces da Academia**, v.27, p. 25-33, 2006,

SILVA, Vagner Gonçalves. **Orixás da metrópole**. Petrópolis, Vozes, 1995.

_____. **O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras**. São Paulo: Edusp, 2000.

_____. (Org.). **Caminhos da alma, memória afro-brasileira**. São Paulo, Selo Negro, 2002.

_____. **Candomblé e umbanda, caminhos da devoção brasileira**. São Paulo: Selo Negro, 2005.

_____. “Entre a gira de fé e Jesus de Nazaré: relações sócio-estruturais entre neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras”. In: SILVA, Wagner Gonçalves (Org.). **Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: Edusp, 2007. p. 191-260

SIMMEL, Georg. As grandes cidades e a vida do espírito (1903). **Mana**, v.11, n.2, p.577-591, 2005.

_____. **Questões fundamentais da sociologia: indivíduo e sociedade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

SLENES, Robert. “Malungu, ngoma vem!: África coberta e descoberta no Brasil”. In: **Revista USP**, São Paulo, n. 12, dez./jan., 1991/1992.

_____. **Na senzala, uma flor** – esperanças e recordações na formação da família escrava. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

SOARES, Afonso M. A.; VILHENA, Maria Angela. **O mal, como explicá-lo?** São Paulo: Paulus, 2003.

SOARES, Luiz Eduardo. Religioso por natureza: cultura alternativa e misticismo ecológico no Brasil. **Cadernos do ISER**, Rio de Janeiro, n. 22, p. 121-44, 1989.

_____. A guerra dos pentecostais contra o afro-brasileiro: dimensões democráticas do conflito religioso no Brasil. **Comunicações do ISER**, n. 44, p.43-50, 1994.

SOARES, Mariza Carvalho. Guerra Santa no país do Sincretismo. In: Sinais dos Tempos: Diversidade religiosa no Brasil. **Cadernos do ISER**, Rio de Janeiro, n. 23, 1990.

SODRÉ, M. **O Terreiro e a cidade, a forma social negro-brasileira**. Petrópolis: Vozes, 1988.

SOUZA, André Ricardo. Baianos, novos personagens afro-brasileiros. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). **Encantaria Brasileira, o livro dos Mestres, Caboclos e Encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004. p.304-317.

SOUZA, Beatriz Muniz. **A experiência da salvação pentecostal**. São Paulo: Duas Cidades, 1969.

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a terra de Santa Cruz**. São Paulo: Cia das Letras, 1986.

SOUZA, Petrônio Granato. **Afinidades e distanciamentos entre os movimentos espírita e umbandista, sob a perspectiva da caridade**. 2002. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião)-Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2002.

TRAMONTE, C. **Com a bandeira de oxalá**. Itajaí: UNIVALI, 2001.

TURNER, Victor. **O processo ritual, estrutura e anti-estrutura**. Petrópolis: Vozes, 1974.

TAVARES, Fátima Regina Gomes; CAMURÇA, Marcelo Ayres Camurça. (Orgs.). **Minas das Devoções: diversidade religiosa em Juiz de Fora**. Juiz de Fora: UFJF/PPCIR, 2003.

_____.; FLORIANO, Maria da Graça. Do canjerê ao candomblé: notas sobre a tradição afro-brasileira em Juiz de Fora. In: TAVARES, Fátima Regina Gomes; CAMURÇA, M. A. **Minas das Devoções: diversidade religiosa em Juiz de Fora**. Juiz de Fora: UFJF/PPCIR, 2003. p.165-177.

TEIXEIRA, Sergio Navarro. **O legado de Benjamin Figueiredo**. Disponível em: <<http://www.umbandafest.com.br>.> Acesso em 21 maio 2008.

TEIXEIRA, Maria Lina Leão. Candomblé e a (re) invenção de tradições. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jéferson (Orgs.). **Faces da tradição afro-brasileira**. Rio de Janeiro: Salvador Pallas: CEAO, 1999. p.131-140.

TOURAINÉ, Alain. **Um novo paradigma: para compreender o mundo de hoje**. Petrópolis: Vozes, 2006.

VAN DE PORT, Mattijs. Candomblé in pink, green and black. Re-scripting the Afro-Brazilian religious heritage in the public sphere of Salvador, Bahia. **Social Anthropology**, United Kingdom, v.13, n.1, p.3-26, 2005.

_____. Sacerdotes midiáticos: o candomblé, discursos de celebridade e a legitimação da autoridade religiosa na esfera pública baiana. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 25, n. 2, p.32-61, 2005.

VELHO, Yvonne Maggie. **Guerra de Orixá, um estudo de ritual e conflito**. 3. ed. rev. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1979.

XAVIER, Juarez Tadeu de Paula. Limites Conceituais no Estudo das Religiões afrodescendentes. In: SANTOS, Gevanilda; SILVA, Palmira da (Orgs.). **Racismo no Brasil: percepções da discriminação e do preconceito racial no século XX**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2005. p.111-117.

WAGNER, Roy. **The Invention of Culture**. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.

WAUTIER, Anne Marie. Para uma sociologia da Experiência: Uma leitura contemporânea: François Dubet. **Sociologias**, Porto Alegre, n.9, jan./jun., 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-45222003000100007> Acesso em 12 ago. 2008.

WEBER, Max. Sociologia da Religião. In: **Economia e Sociedade**. Brasília: UNB, 1991.

Literatura nativa:

MATTA E SILVA, W.W. **Umbanda de Todos Nós**. 5. ed. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1979.

OMOLU, Caio de. **Umbanda omolocô**: liturgia, rito e convergência na visão de um adepto. São Paulo: Ícone, 2002.

PINHEIRO, Robson. **Tambores de Angola**. Contagem, MG: Editora Casa dos Espíritos, 1998.

_____. **Serenidade: uma terapia para a alma**. 5. ed. Contagem, MG: Editora Casa dos Espíritos, 2004.

_____. **Medicina da Alma**. Contagem, MG: Editora Casa dos Espíritos, 2007.

_____. **Consciência**. Contagem, MG: Editora Casa dos Espíritos, 2007.

PINTO, Tancredo da Silva & FREITAS, Byron Tôrres de. **Camba de Umbanda**. 2. ed. Rio de Janeiro: Aurora, 1958.

PINTO, Tancredo da Silva. **O ero (segredo) da Umbanda**. Rio de Janeiro, Guanabara: Editora Eco, 1954.

PINTO, Tancredo da Silva; FREITAS, Byron Tôrres de. **Umbanda – guia e ritual para organização de terreiros**. 2. ed. Rio de Janeiro: Guanabara: Editora Eco, 1961.

PINTO, Tancredo da Silva; FREITAS, Byron Tôrres de. **As mirongas de Umbanda**, 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Aurora, 1955.

RIVAS NETO, F. **A Proto-Síntese Cósmica**. 3. ed. São Paulo: Ícone, 1996.

_____. **Fundamentos herméticos de umbanda**. São Paulo: Ícone, 1996.

_____. **Lições básicas de umbanda**. 3. ed. São Paulo: Ícone, 1997.