

Mapeamento das casas de religiões de matrizes afro-brasileiras em Leopoldina – MG: retirando a capa da invisibilidade

Inácio Manoel Neves Frade da Cruz

Universidade do Estado de Minas Gerais - UEMG/Unidade Leopoldina

inaciofrade@terra.com.br

Ricardo Netto Lacerda

Universidade do Estado de Minas Gerais - UEMG/Unidade Leopoldina

nettinho99_fla@hotmail.com

Resumo

Este artigo discorre sobre as manifestações religiosas de matrizes afro-brasileiras e indígenas existentes no município de Leopoldina – MG. Tendo por base os dados obtidos a partir do trabalho de campo, a proposta central do estudo é apresentar uma visão panorâmica acerca dos rituais e dos especialistas inseridos no mercado de bens religiosos.

Palavras-chave: religião; umbanda; Leopoldina – MG.

1 Leopoldina e Zona da Mata Mineira – primórdios

A ‘Zona Proibida’ abrangia uma extensão geográfica acidentada, morfologicamente conhecida como “Mar de Morros ou Meias Laranjas”, coabitada por grupos indígenas¹ juntamente com uma rica fauna e agasalhada por uma exuberante vegetação de mata tropical. Sob os auspícios de um militar francês – o Tenente-Coronel Guido Thomaz Marlière [1767-1836],² Diretor Geral dos Índios –, a quem foi confiada a missão de colonizar um vasto território que se estendia da atual Zona da Mata Mineira até as bacias do Jequitinhonha, Mucuri e Doce, foram constituídos vários núcleos de ocupação que, mais

¹ Quando do contato mais intenso com o civilizador, a partir do século XIX, os grupos com números mais expressivos para a região eram os vulgarmente conhecidos como Puri e Coroado. Entretanto, outros grupos que habitavam as margens dos rios Pomba, Muriaé e Paraibuna também podem ter passado e permanecido nestas cercanias. Entre outros, pode-se destacar: os Abaíba e os Guarulho (rios Pomba e Muriaé), os Puriaçu ou “Puris Grandes” e os Tamoio, que migraram para a região em número reduzido e os Arari (mesmo que Araci) que cobriam a extensão que vai da Serra de Ibitipoca até o espaço ocupado atualmente pelo município de Barbacena (OLIVEIRA & SIMÕES, 2004, p. 16-17).

² Sobre o referido personagem, conferir: a) AGUIAR, José Otávio. *Memórias e histórias de Guido Thomaz Marlière (1808-1836): a transferência da Corte Portuguesa e a tortuosa trajetória de um Revolucionário Francês no Brasil*. Campina Grande: EdUFCG, 2008; b) JOSÉ, Oíliam. *Marlière, o Civilizador*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1958.

tarde, com o incremento da economia cafeeira, transformar-se-iam em municípios relativamente prósperos.

Do ponto de vista religioso, o interior da capitania de Minas Gerais³ configurou-se num espaço dificultoso para a penetração até mesmo do hegemônico catolicismo. Como aliada imprescindível do Estado, a religião católica tinha na difusão dos sacramentos o ponto de apoio para espalhar os princípios da moralidade cristã na região. Todavia, no contexto dos fins do século XVIII e início do XIX, ainda que pouco sistematizadas e quase sem registros de época, é interessante levar em conta que as crenças dos grupos indígenas, principalmente daqueles comumente conhecidos como Puri e Coroadó.⁴ Seja no sítio atualmente compreendido pelo município de Leopoldina ou mesmo em seus arredores, as crenças compartilhadas pelos primeiros moradores passaram por processos de ressignificações e, em certa medida, se amalgamaram à religiosidade popular. De fato, o território sobre o qual se plasmaram os municípios matenses tinha os índios como os pioneiros. Depois, vieram os padres e os civilizadores, e, com eles, os coronéis e seus escravos para ocupar e fazer da terra um negócio rentável. Por fim, o etnocídio e o genocídio.

Oíliam José, um dos estudiosos que se interessou pelos indígenas de Minas Gerais, deu o tom acerca do modo como foi apreendida a religião dos mineiríndios dos séculos XVIII e XIX. Fato absolutamente normal à época, o parâmetro cristão é a tônica para a construção de seu raciocínio. Para o autor, “o *pavor*, em síntese, substituíra o *amor* na religião dos ameríndios” (JOSÉ, 1965, p. 92). Na região da Mata Mineira, o caráter imanente da crença dos brasileiros em espíritos, sobre o qual fala Pierre Sanchis (2008), e uma vivência construída em diálogo com o poder dos feitiços, de que tanto falam os antropólogos,⁵ não podem ser bem compreendidos se ficar de fora o elemento indígena. Quanto à profunda convicção na existência e eficácia dos feitiços, Oíliam informa que:

³ Fruto da separação da Capitania de São Paulo e Minas de Ouro, a Capitania de Minas Gerais foi criada em 12 de setembro de 1720. Em 1821 ganhou o status de província e com a Proclamação da República tornou-se o estado de Minas Gerais (ROMEIRO; BOTELHO, 2004, p. 68).

⁴ A origem e os aspectos mais profundos da cultura dos indígenas da Zona da Mata Mineira ainda demandam muita pesquisa, no entanto, o grupo de arqueólogos vinculados ao Museu de Arqueologia e Etnologia Americana (MAEA/UFJF), através do projeto “Mapeamento Cultural e Arqueológico da Zona da Mata Mineira”, avançou bastante no que se refere à identificação, ao cadastramento e ao estudo de sítios arqueológicos da Zona da Mata Mineira. Sobre as controvérsias acerca de uma “Etnicidade Puri”, entre outros assuntos relacionados à ocupação inicial da referida região, ver: OLIVEIRA, Ana Paula de Paula Loures de; SIMÕES, Maria Cecília dos Santos Ribeiro. Pré-história, Etno-história e outras Histórias da Zona da Mata mineira. In: LANZIERI JÚNIOR, Carlile; FRADE, Inácio. *Muitas Cataguases: novos olhares acerca da história regional*. Juiz de Fora: Editar, 2006.

⁵ Sobre o assunto, conferir: QUEIROZ, Marcos S. Feitiço, mau-olhado e susto: seus tratamentos e prevenções na aldeia de Icapara. *Religião e Sociedade*. São Paulo: n. 5, pp. 131-60, 1980; MAGGIE, Y. *O Medo do Feitiço: Relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

À crença em feitiços, referiam-se com frequência e atribuíam êsses sortilégios às tribos vizinhas ou longínquas. Basta dizer que os botocudos, desvairados pela opressão supersticiosa, atribuíam a seus inimigos de morte, os puris, a responsabilidade por tôdas as desgraças que lhes aconteciam.” (*sic*). (JOSÉ, 1965, p. 92).

Sobre a crença na existência de feiticeiros atuando nas imediações dos atuais municípios da região, o militar francês Guido Marlière oferece um depoimento que não deixa dúvidas quanto à compreensão dos indígenas com os quais travou contato:

[...] verão V. V.E. Excias. que o Capitão Indio Guido Pokrane sahio de Cuyathe com os outros Indios do Sul alli rezidentes atacaram os Puris a pesar de quantas recommendaçõens lhe fiz e as mais de cessarem as hostilidades contra aqueles Indios hoje pacificos. Mas é procedido de uma crença fanática entre os Botocudos que não morre hum principal delles sem ser por malificio dos Puris, q.’ reputam grandes feiticeiros, e por isto costumão sacrificar numerosos delles aos manes de seus defuntos. (*sic*). (Guido Marlière *apud* Oiliam José, 1965, p. 92).

Podemos afirmar que, na Zona da Mata Mineira, os adeptos da religião do pavor (JOSÉ, 1965) viram sua religião ser engolfada pela estupenda força de persuasão da cultura dominante europeia. Paul Feyerabend propõe uma leitura crítica do episódio, numa visão panorâmica que dá conta de praticamente toda a América: “As tribos não são apenas fisicamente suprimidas, mas perdem a independência intelectual e se veem forçadas a adotar a sanguinária religião do amor fraternal — o Cristianismo” (FEYERABEND, 1977, p. 453).

O componente religioso esteve fortemente presente no projeto de ocupação da Zona da Mata Mineira. O surgimento da maior parte das cidades da região estava atrelado a uma espécie de pré-condição, isto é, à construção de um templo religioso Católico Apostólico Romano. Paulo Mercadante dá a tônica do processo em São João Nepomuceno, Além Paraíba e Cataguases:

[...] Ao descer pelo rio Pomba, ainda no final do Setecentos, José Furtado de Mendonça [...] adquiriu, mais tarde, terrenos próximos, doando-os à Cúria a fim de ser criado um curato. A capela seria edificada [...] invocando-se para padroeiro o nome de São João Nepomuceno. [...] O padre doaria mais tarde uma área para a construção da igreja do povoado nascente, o futuro São José d’Alem Paraíba. [...] Quando Marlière chegou ao lugar denominado Porto dos Diamantes, em 1828, lá havia um arraial [...] e várias aldeias de índios coroados, coropós e puris. A origem do agrupamento, segundo versão corrente, deve-se a vários padres [...]. Marlière fez a solene aceitação de terrenos que lhe fazia o Sargento das Ordenanças Henrique de Azevedo para o fim de instituir uma capela e fundar a povoação. (*sic*). (MERCADANTE, 1973, p. 45, 47-48).

Há, porém, a necessidade de se relativizar o desaparecimento dos traços referentes ao sagrado compartilhados pelos grupos indígenas. Em primeiro lugar, nem do ponto de vista religioso nem sob quaisquer óticas, o mineiríndio deve ser reduzido a uma situação de passividade nas relações interétnicas tecidas na região. De Zona Proibida à fronteira agrícola, ainda nos fins do século XVIII, o exuberante bioma da Floresta de Mata Atlântica foi por muito tempo espaço quase exclusivo para a circulação de grupos e cosmovisões indígenas (OLIVEIRA, 2006). Ângelo Carrara (1993) sustenta que para além das emboscadas, da disseminação da varíola e outras doenças infectos contagiosas, o domínio sobre os grupos indígenas também se fundou num assimétrico processo de convivência forçada. Em segundo lugar, seguramente, essas crenças não evaporaram com o passar do tempo, ao contrário, tanto exerceram uma ação psicológica como aderiram da forma como puderam ao modelo hegemônico cristão.

O desaparecimento/extermínio da população nativa não significou um apagamento completo de sua cultura. Ainda hoje nos municípios da região, a título de exemplo, o indígena está exuberantemente vivo nos rituais da umbanda. A incorporação dos caboclos pontua intensamente as giras nesses ambientes. Por mais que procuremos, dificilmente encontraremos algum gongá que não possua uma ou mais imagens de caboclos (Rompe-Mato, Sete Flechas, Ubirajara, Pena Branca, Tabajara, Mirim, Urubató, Arranca-Toco, Vira-Mundo, Ventania, são alguns dos mais conhecidos). Sobreviveu outrossim numa pequena parcela dos conhecimentos fitoterápicos que se associam a uma gama de orações e benzeções em que Jesus Cristo, Virgem Maria e o Espírito Santo coexistem com os referidos caboclos e outras entidades do mato. Se há efetivamente uma extensa rede de crença em espíritos, os índios têm sua parcela de importância no processo constitutivo dessa peculiar cosmovisão.

Com a chegada do negro para ser escravizado sobretudo nas propriedades cafeeiras da região, evidentemente, a religiosidade da população matense ganhou novos componentes. Quando tratamos das origens do elemento africano trazido para as Minas Gerais é constatada uma maior incidência dos bantos (cabinda, angola, bengala, etc.). Feita a ressalva de que o vocábulo banto não nos assegura a definição da linhagem dos grupos que se dirigiram para Leopoldina, posto que é uma referência generalizante para uma população que comporta um vasto número de etnias, línguas e nações (PRANDI, 2010), podemos avançar

em direção à religiosidade dos africanos em destaque. O estudioso Robert Daibert Júnior, em artigo recentemente publicado, procurou descrever alguns dos principais aspectos do conjunto de valores espirituais banto:

Segundo a tradição religiosa banto, a vida é sustentada por um Ser Supremo que reina sobre o universo e sobre os homens de modo distante, porém benéfico. Todos os povos que compartilhavam a cosmovisão banto acreditavam em um deus único, supremo e criador, chamado de Kalunga, Zambi, Lessa ou Mvidie, entre outros nomes, de acordo com o grupo étnico específico e com os atributos que se pretendia destacar nessa divindade, como a totalidade da vida, a superação de tudo em todos, a força e a inteligência. Segundo essa crença, após a criação do mundo, o Ser Supremo se distanciou dele, entregando sua administração aos ancestrais fundadores de linhagens, seus filhos divinizados. (DAIBERT JÚNIOR, 2015, p. 11).

É interessante destacar que Leopoldina, em decorrência de sua vocação agrícola, chegou a abrigar um dos maiores contingentes de população escrava de Minas Gerais. De acordo com os estudos de Nilza Cantoni, no ano de 1876, sua porção territorial detinha a maior escravaria da Província, com 15.253 elementos, para um total de 365.861 em Minas. Na década em que ocorreu a abolição do cativo no Brasil, mais precisamente em 1883, o município defendia o posto de segunda cidade com maior número de escravos da Província, com 16.001 indivíduos, contra 21.808 da primeira colocada, a cidade de Juiz de Fora.⁶

Essa composição social marcada por uma efetiva diversidade étnica, com a visão de mundo portuguesa e indígena se tencionando com a dos grupos de descendentes de africanos, pode ser um instigante ponto de partida para observarmos as religiões de matrizes afro-brasileiras no campo religioso leopoldinense. Passemos, então, ao mapeamento.

2 Planejamento e desenvolvimento do mapeamento

Os trabalhos relativos à coleta de dados nos espaços sagrados se estenderam entre os anos de 2015 e 2016.⁷ Nesse período, foram realizadas visitas aos mais diversos ambientes destinados à prática dos rituais religiosos compreendidos como de matrizes afro-brasileiras.

⁶ Informações extraídas do site: http://cantoni.pro.br/estudos/index.php?option=com_content&view=article&id=137:a-escravidao-em-leopoldina&catid=54:estudos&Itemid=85. Acesso em 01-03-2016.

⁷ O projeto do mapeamento foi contemplado por uma bolsa de iniciação científica referente ao Edital 07/2014 do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica e Tecnológica - PIBIC/UEMG/ FAPEMIG. O período de vigência da bolsa compreendeu o intervalo entre 01-03-2015 a 28-02-2016.

Em muitos casos, houve a necessidade de retornar mais de uma vez até que conseguíssemos estabelecer um primeiro contato e aplicar o questionário que subsidiou nosso banco de dados.

De modo dessemelhante dos templos cristãos, regra geral, os terreiros não possuem inscrições ou letreiros em suas fachadas, fato que dificulta sobremaneira sua identificação. Em decorrência de uma trajetória histórica caracterizada por perseguições e pontuada pelas mais variadas formas de intolerância, alguns de seus praticantes optaram por dissimular ao invés de colocar em evidência os espaços destinados aos rituais sagrados. Ainda hoje, percebe-se uma resistência por parte da população em falar sobre o assunto ou mesmo em oferecer alguma informação acerca dos lugares onde se praticam os referidos cultos. Tal configuração dificulta o trabalho dos pesquisadores, uma vez que há a necessidade de se estabelecer uma rede de informantes composta quase exclusivamente por iniciados. Eis um desafio: como chegar até eles se os mesmos não se mostram?

Após a terceira semana de trabalho de campo, propusemos uma revisão do plano inicial para o mapeamento. Ficou acordada a divisão dos quarenta e sete bairros do distrito sede de Leopoldina em quatro grandes áreas “A”, “B”, “C” e “D”,⁸ a partir das quais o professor orientador, auxiliado pelo aluno bolsista, percorreriam todos os quadrantes urbanos ao enalço das casas de religião de matrizes afro-brasileiras, vulgarmente conhecidas como terreiros ou centros e, em menor escala, tendas. Tão logo realizamos as primeiras buscas, fizemos contato com dois líderes bastante conhecidos e conhecedores do campo religioso em Leopoldina.

O primeiro a conversarmos foi Edvaldo Franquido Donato do Vale, uma figura muito popular tanto por sua atuação como vereador quanto pela condição de babalorixá ou “zelador de santo”, expressão com a qual também costumam se apresentar muitos chefes de terreiros. A segunda interlocutora na condição de informante privilegiada foi Cláudia Conte dos Anjos Lacerda, a ialorixá Mãe Cláudia, que além de dirigir um grupo de casas religiosas conhecido como “Comunidade Espírita Legião Azul”, sobre a qual falaremos adiante, trabalha há mais de vinte anos no meio educacional leopoldinense. Afora a função de sacerdotisa, Mãe

⁸No planejamento inicial, tínhamos a intenção de percorrer detidamente toda a zona rural e os cinco distritos de Leopoldina: Abaíba, Piacatuba, Providência, Ribeiro Junqueira e Tebas. Entretanto, em virtude da vultosa quantidade de especialistas religiosos encontrada no distrito sede, decidimos concentrar nossos esforços no perímetro urbano. Acrescentou-se a essa conjuntura o fato de que o deslocamento para os distritos demandaria um dispêndio muito maior de tempo e dinheiro para o transporte. Optamos, deste modo, por reduzir nosso raio de ação. Ainda assim, detectamos um terreiro no distrito de Tebas e outro no distrito de Abaíba (remanescente da falecida Dona Nadir). O fato de não registrarmos nenhum agente autônomo nos distritos não quer dizer que eles não existam, apenas não conseguimos levar a cabo o mapeamento desses agentes religiosos na zona rural.

Cláudia é pedagoga, com mestrado em “Gestão e Avaliação da Educação Pública” pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).

Esses dois informantes privilegiados foram determinantes para o desenvolvimento dos trabalhos, uma vez que nos comunicaram diversos nomes e endereços, a partir dos quais aprofundamos a busca. Contudo, por diversas vezes, foi necessário que o aluno bolsista palmilhasse rua a rua das cercanias mais periféricas. Em alguns casos, o silêncio e o descaso dos vizinhos obrigaram a observar detalhes nas fachadas ou nos quintais das residências que servissem de pistas para indicar os locais de culto. A título de exemplo, em certas residências consegue-se ver da rua a “Casinha de Exu”⁹, em outras, algum alguidar ou garrafa sobre os muros e portões ou mesmo uma maior incidência de plantas como a espada de São Jorge. Uma vez realizada a observação desses indícios, fazia-se contato com algum morador do imóvel para confirmar ou descartar a hipótese sugerida pela dupla de pesquisadores.

Ainda que existam algumas casas de matrizes afro-brasileiras na porção mais central da cidade, a maior parte das células religiosas está difundida entre a periferia e as extensões pontuadas por um menor poder aquisitivo de seus moradores em relação aos habitantes do centro e áreas “nobres” da cidade. Ao vasculhar todo o perímetro urbano, constatamos que dois tipos de estabelecimentos, comumente conhecidos como terreiros de “umbanda e de quimbanda”,¹⁰ estão presentes atualmente em Leopoldina. Apesar de existirem praticantes entre os seus moradores, não detectamos nenhuma casa de candomblé, apenas ouvimos relatos de rituais de “umbanda traçada com candomblé”, ou seja, ambientes em que atuam médiuns desenvolvidos nas duas liturgias. Além desses, na casa Ilé Ògùntè, segundo seu líder, o cabeleireiro Domingos Sebastião Alves de Mello, a principal atividade é a prática

⁹ Trata-se de uma espécie de casinha que abriga o assentamento de Exu, geralmente situado no lado esquerdo da entrada do terreiro. A Casinha de Exu possui várias designações que variam de acordo com o espaço onde estão localizados, como, por exemplo, Tronqueira de Exu, Casa de Esquerda ou Ponto de Firmeza.

¹⁰ Mesmo que nenhuma casa apresente o vocábulo *quimbanda* em sua denominação, sua prática é patente em vários terreiros. O historiador Ronaldo Vainfas (2001) ensina que “Quimbanda” é um vocábulo de origem quimbundo, idioma do tronco linguístico banto, falado na região do Congo-Angola. Vainfas afirma que a história da palavra quimbanda permite aventar a “circularidade de símbolos e costumes entre a África centro-ocidental e o Brasil, seja no domínio do erotismo, seja no tocante à religiosidade vivenciada na sociedade escravista” (VAINFAS, 2001, p. 497). Os cientistas sociais, por seu turno, apresentam a quimbanda como uma “religião afro-brasileira que enfatiza o culto às entidades espirituais denominadas exus e pombagiras” (TEIXEIRA, 2005, p. 9). De acordo com Talita Bender Teixeira (2005), os praticantes da quimbanda creem que os exus e pombagiras, após passagem pela Terra, podem retornar periodicamente para coexistir com os homens. Essas entidades possuem poderes suficientes para mitigar uma série de problemas e sofrimentos de seus consulentes que, com ela, estabelecem uma relação de troca de “serviços e favores”. Em alguns casos, a quimbanda é vista como contraponto à umbanda de “linha branca”, em outros, pode ser coadjuvante nos rituais umbandistas (TEIXEIRA, 2005), sendo também conhecida como Linha Cruzada. Para o senso comum, costuma ser associada à magia negra.

da pajelança, rito que combina costumes indígenas com elementos católicos, kardecistas e de matrizes africanas.

A pesquisa de campo foi dividida em dois momentos distintos. O primeiro tratou da prospecção dos lugares onde ocorrem as giras, seguida de uma visita aos estabelecimentos religiosos, para que fosse aplicado o questionário com as informações que compuseram o banco de dados. Com a autorização dos líderes dos terreiros, foram feitas na ocasião destas visitas os registros fotográficos dos espaços cerimoniais e, quando anuíam, dos próprios agentes religiosos presentes no recinto onde são realizados os cultos. O segundo disse respeito a um retorno com o objetivo de gravar imagens e áudio sobre a trajetória do especialista em questão e acerca do percurso histórico da umbanda em Leopoldina. Desde o início do período de trabalho de campo fomos convidados a participar de diversas festas e solenidades religiosas, como a confirmação dos votos de um dos líderes da “Comunidade Espírita Legião Azul”, o senhor José Américo, também conhecido por Rabi, realizada em março de 2016. Entre os meses de novembro de 2015 e fevereiro de 2016, foram filmadas sessões abertas ao público ocorridas em duas casas, uma situada na periferia e outra na porção central da cidade. Este material integrou-se ao banco de imagens que compôs o filme documentário “Firma o Guia Povo do Santo”.¹¹

3 Os agentes autônomos

Logo nas primeiras incursões foi detectado um número significativo de indivíduos iniciados na umbanda ou no candomblé, bastante ativos no campo religioso, mas que trabalham sem vínculo aparente com quaisquer terreiros. Nomeamos esses atores sociais como Agentes Autônomos, uma vez que, geralmente, atendem em um cômodo localizado em sua própria morada e possuem uma clientela regular, porém individualizada. Eles não devem ser confundidos com os benzedeiros ou benzedoiras, como é o caso da quase centenária “Dona Roxinha”, uma das mais tradicionais conhecedoras da arte da benzedura estabelecidas em Leopoldina. A busca por esse tipo de terapeuta alternativo não fez parte do planejamento dessa investigação, ficando de fora da tabulação dos dados. Nesta pesquisa, os dados

¹¹ Com duração de aproximadamente 20 minutos, além de exibir detalhes dos rituais, o documentário apresenta depoimentos de diversas lideranças religiosas estabelecidas nos municípios de Cataguases e Leopoldina. A proposta de fundo foi deixar fluir as coincidências e, não menos, as peculiaridades das trajetórias históricas dos filhos-de-santo.

referentes à adesão de especialistas e consulentes e os níveis de enraizamento das casas de religião umbandista dizem respeito exclusivamente à reflexão pautada nos espaços ocupados pelos centros e células autônomas em atividade no distrito sede.

Os agentes autônomos, por seu turno, não realizam sessões com data e hora previamente marcadas e abertas ao público. Ao contrário dos terreiros, não trabalham com desenvolvimento mediúnico¹² nem possuem qualquer natureza de registro ou vínculo institucional com federações e outras entidades do tipo, como a Legião Azul. A maior parte destes religiosos não pretende ultrapassar ou modificar essa proposta “doméstica” de emprego de sua mediunidade. Porém, em alguns dos episódios, os entrevistados manifestaram a intenção de abrir oficialmente um estabelecimento de matriz afro-brasileira, com registro na Prefeitura Municipal e recinto exclusivamente destinado para tal. Esse é o exemplo de Patrick Fernandes, que possui como entidade de linha de frente o “Caboclo Aroeira”. Além de exercer as profissões de cabeleireiro e cozinheiro, ele atende em um cômodo na porção final de sua residência e afirma receber em média oitenta consulentes por semana. O médium informou que não estipula horário para trabalhar. Caso alguém lhe procure com alguma aflição, seja a hora que for, ele está disposto a colaborar.

Iniciados na umbanda ou no candomblé, os agentes autônomos distribuem-se ao longo da cidade de modo semelhante à disposição dos terreiros. Sua presença no perímetro central é rarefeita, enquanto que em algumas situações anotamos três ou mais espaços numa reduzida parcela dos bairros. Em certos casos, a dificuldade de acesso se dá em função de estarem assentados nos quinhões mais altos e afastados dos morros, inclusive, em locais sem calçamento. Em outros, estão estabelecidos nos extremos da parte urbanizada, ou melhor, no limite entre a periferia e a porção rural.

Em muitas ocorrências, a procura por esses especialistas religiosos se dá em função do caráter de discrição que pode envolver as visitas. Uma das estratégias dos consulentes, muitos deles oriundos da classe média, é marcar o atendimento para um horário em que sua presença chame menos atenção, deixando o veículo em casa e encaminhando-se de táxi ou carona para a residência do filho-de-santo. Chova ou faça sol, às claras ou dissimulados, é bastante significativo o número de agentes autônomos e, imensamente maior,

¹² Ainda que possamos encontrar alguma exceção, como é o caso do casal Moisés da Silva e Tereza que atendem num cômodo em sua residência no bairro Pedro Brito e afirmam incorporar, entre muitas outras entidades, o Pai Joaquim de Angola e o Senhor Malandro da Encruzilhada. Segundo o Sr. Moisés, eles já desenvolveram mais de uma dúzia de postulantes a médiuns. Inclusive, alguns filhos biológicos do casal também são iniciados na umbanda e, regularmente, contribuem para o trabalho dos pais.

o de interessados em seus serviços. Esse caráter velado que atravessa esse tipo de participação, não seria mais uma expressão da violência simbólica contra o universo cultural de matriz africana?

Quanto à questão da exigência de dinheiro em troca dos trabalhos prestados, há uma visível diferenciação na concepção desses médiuns sobre a relação com os seus assistidos. Aqueles que não recebem honorários, regra geral, argumentam que um dom proporcionado gratuitamente por Deus não deve ser empregado para a obtenção de capital. Na outra ponta da cadeia, em número inferior em relação aos que não cobram, alguns especialistas informam naturalmente que imprimem um valor por seus trabalhos e não veem problemas em receber uma soma preestabelecida em troca de um atendimento “exclusivo”, com data e hora marcadas. Quanto aos terreiros, apesar de aceitarem contribuições voluntárias, nenhuma das casas impõe qualquer tipo de ajuda ou mensalidade para seus frequentadores.

As relações de correspondência mútua, explanadas por (MARCEL MAUSS,2003) em seu “Ensaio sobre a dádiva”, podem ser percebidas em diferentes situações, mormente, convalidando a lógica contratual implícita na reciprocidade ritual que compromete homens e santos a dar e receber (MONTERO, 1999, p. 336). Vários centros experimentam com certa regularidade o recebimento espontâneo de algum tipo de donativo oferecido por indivíduos que afirmam ter alcançado a graça desejada. Fato muito mais comum é o consulente custear do próprio bolso a aquisição dos componentes entregues nas oblações dedicadas aos guias, protetores e orixás. Tal ocorrência, todavia, não pode ser confundida com a cobrança de dinheiro vinculada a algum tipo de trabalho. Da perspectiva econômica, para a maior parte dos zeladores ou para os agentes autônomos, seria insustentável arcar com o ônus financeiro da compra dos elementos materiais reunidos nas oferendas em atenção as mais variadas demandas.

4 As diversas faces dos praticantes das religiões de matrizes afro-brasileiras no campo religioso de Leopoldina

Em decorrência dos signos com os quais se nutrem, historicamente, as liturgias e os ritos afro-brasileiros foram carimbados por diversos estigmas, constantemente reelaborados pelo senso comum e “certificados” pelos grupos dominantes, fato que contribuía para

desqualificá-los enquanto religião. Balizados como uma confluência entre culturas diferentes e hierarquicamente dispostas, nesse ponto de vista, os termos “afro” e “brasileiro” impelem a pensar essas religiões com base nos significados que envolvem o exercício da nacionalidade brasileira. Por outro lado, constrói-se em torno de sua rede de significações a noção de “territórios e fontes identitárias da população dos descendentes de escravos” (BIRMAN, 1997, p. 78-79). Alvo de interesse geral, a expressão afro-brasileira(o) transborda para além do mundo acadêmico, firmando-se no léxico de praticamente todos os segmentos sociais. No que se refere à apreciação dos cerimoniais sagrados, ancorados nos estudos de Patrícia Birman (1997), salientamos as discussões “a respeito dos efeitos que esses cultos produzem sobre a sociedade nacional e também acerca do inverso, ou seja, os efeitos da sociedade abrangente sobre estes territórios da tradição cultural africana” (BIRMAN, 1997, p. 79).

Alguns dos ritos que precederam a umbanda no país remontam aos fins do século XIX e início do XX.¹³ Porém, seus principais mentores costumam reconhecer o dia 15 de novembro de 1908, com o episódio da incorporação do “Caboclo das Sete Encruzilhadas”, por intermédio de Zélio Fernandino de Moraes, como uma espécie de data oficial da fundação da umbanda. Segundo o sociólogo Reginaldo Prandi (2014), a umbanda se disseminou de modo célere em várias porções do território, enquanto se prenunciava como uma das religiões afro-brasileiras com possibilidades palpáveis para se estabelecer em todo o país e fora dele. Ao trata-la como “a religião brasileira” por excelência, Prandi propõe uma síntese de sua conformação ao afirmar que “a umbanda juntou o catolicismo branco, a tradição dos orixás da vertente negra, e símbolos, espíritos e rituais de referência indígena, inspirando-se, assim, nas três fontes básicas do Brasil mestiço” (PRANDI, 2004, p. 223).

Sob o aspecto dos indicadores referentes ao universo sagrado pesquisado, ao final do mapeamento, pudemos constatar uma taxa de iniciados e consulentes muito acima da média brasileira, ou seja, dos 0,3% de adeptos relatados nos dois últimos recenseamentos promovidos pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Balizados pela população absoluta (53.145 habitantes) do município, se nos pautássemos apenas pelo percentual indicado pelo Censo de 2010, poderíamos interromper nossas buscas quando encontrássemos cento e sessenta pessoas vinculadas à umbanda, candomblé, pajelança, e, assim por diante. Entretanto, os números apurados no trabalho de campo apontam em direção

¹³ Sobre o assunto, conferir: SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Ática, 2000.

a uma quantia muito superior em relação a essa marca. Para se ter uma ideia da discrepância entre o cenário que nos deparamos e o que o IBGE diz existir, em determinados terreiros a frequência de médiuns situa-se na faixa de oitenta elementos. Some-se a esse valor o número de consulentes e bastaria uma única casa para perfazer as taxas apontadas pelas contagens realizadas em 2000 e 2010.

Uma vez que estamos diante de um processo constituinte de identidades, mas que também possui o condão de realçar diferenças, no que tange ao mapeamento, é imprescindível qualificarmos os grupos de frequentadores das religiões de matrizes afro-brasileiras que supomos terem ficado invisíveis aos olhos dos recenseadores. Numa contabilidade realizada aos moldes do IBGE, seria incorreto incluir na categoria “pertença religiosa” a clientela dos agentes autônomos. A exclusão se justifica pelo fato de não estarmos diante de um ato de exercício espiritual coletivo no interior de uma instituição com um sistema de doutrinas, crenças e práticas rituais adotadas por um determinado grupo social. Ao contrário, configura-se como uma maneira doméstica de exercitar os dotes mediúnicos em prol de uma solicitação particular. Além disso, a assiduidade a tais consultas não obriga a um aprendizado ou aprofundamento em relação ao universo sagrado afro-brasileiro e muito menos a uma fidelidade ou exclusivismo. Sociologicamente, porém, esse grupo é importante para se pensar nas questões atinentes ao trânsito, à dupla ou tripla pertença num contexto em que as fronteiras religiosas estão cada vez mais difusas.

De outra maneira, vale lembrar que não é raro alguns zeladores trabalharem individualmente em dias e horários especiais, em seu próprio espaço cerimonial. Em certo sentido, tal prática assemelha-se a dos agentes autônomos. Essas concessões devem ser compreendidas como uma extensão ou acréscimo aos cultos abertos ao público nas sessões previamente agendadas. Em alguns casos, os chefes de terreiro atendem efetivamente aos chamados, seja a que horas for. Quando não envolve a cobrança de honorários, tal fato, ao contrário de deslegitimar, ratifica a condição de entrega espiritual do sacerdote em questão.

Assim, com o objetivo de evitar conclusões imponderadas, procuramos estabelecer parâmetros para qualificar aquilo que consideramos como o grupo de fieis ou seguidores dos cultos de matrizes afro-brasileiras. Em síntese, o fato de o indivíduo travar algum tipo de contato com os especialistas disponíveis no campo religioso não lhe obriga a compartilhar um conjunto de prescrições próprias de sua ritualística, portanto, não é suficiente para determinar ou definir sua identidade religiosa. Para fins metodológicos é importante

salientar que, além do grupo de *habitués* dos espaços oferecidos pelos agentes autônomos, deixamos de fora do cálculo dos percentuais de adesão as pessoas que frequentam fortuitamente as giras ou aqueles que só procuram os terreiros para mitigar alguma patologia física ou psicológica, ou seja, consulentes que quando veem suas demandas solucionadas, raramente voltam.

Diante da pergunta sobre a pertença religiosa realizada pelo IBGE, o perfil dos informantes que poderiam estar mais à vontade para se assumir como adeptos da umbanda, pode ser definido a partir de duas posições: a) aqueles que possuem laços com um estabelecimento religioso e atuam como ogãs, cambonos, médiuns, entre outras atribuições espirituais, e se comprometem a participar das sessões abertas ao público. Quando desenvolvidas(os) na própria casa constroem um vínculo muito forte com o(a) zelador(a) que as(os) iniciaram. Fato que assinala um investimento das células religiosas no tocante ao desenvolvimento mediúnico, em alguns terreiros de Leopoldina, o número de iniciados chega a ser superior ao de consulentes; b) aqueles que frequentam os rituais coletivos na condição de assistidos e se submetem aos descarregos, conselhos e passes oferecidos pelas diversas entidades que se manifestam nas giras. A maioria dos elementos pertencentes a esse grupo visita regularmente uma casa religiosa e sabe como proceder nas sessões e festas organizadas pelo terreiro. Em sua maior parte, conhecem alguns pontos cantados e costumam confiar questões delicadas e até segredos às entidades. No momento dos cultos, o participante sabe o que agrada ou pode causar reação desfavorável em relação ao conjunto de princípios constituintes da crença ali compartilhada. Nesse caso específico, Erving Goffman considera que “[...] estamos tratando não exatamente de uma rede de regras que precisam ser seguidas, mas de regras que precisam ser levadas em consideração, seja como algo a ser seguido ou a ser evitado cautelosamente” (GOFFMAN, 2010, p. 53).

No cômputo geral, existem seiscentos e vinte e três especialistas no grupo daqueles que possuem conexões efetivas com alguma casa religiosa ou oferecem seus préstimos de forma independente e particular. Em termos percentuais, essa cifra significa que 1,17% da população urbana poderia se identificar como “Povo do Santo”¹⁴. No outro grupo, de acordo com o somatório referente às informações fornecidas pelos dirigentes, existem

¹⁴ Oriunda dos distritos e da zona rural, ainda que acanhada, devemos lembrar que há uma quantidade a ser acrescentada aos seiscentos e treze especialistas religiosos. Em razão de não termos visitado e aplicado o questionário nos dois terreiros sobre os quais tivemos informações, obviamente, seus praticantes não entraram em nossos cálculos.

quinhentos e trinta e três indivíduos que compartilham das giras com regularidade, o que representa 1% da população. Calculado por baixo, se somarmos os dois grupos, temos um total de 2,17% de leopoldinenses aptos a declarar a pertença religiosa de matriz afro-brasileira.

Em cifras absolutas, encontram-se em funcionamento atualmente, pelo menos, dezoito casas de umbanda. Nem todas possuem algum tipo de registro junto aos cartórios, prefeitura municipal ou a federações. A assiduidade varia de ambiente para ambiente. Dos menores para os maiores índices, foi relatada uma frequência de ogãs, cambonos e médiuns girantes, entre onze a oitenta e três componentes. Quanto aos consulentes, os terreiros onde anotamos uma presença mais robusta acolhem semanalmente uma média de oitenta pessoas, enquanto os com menor frequência indicaram valores médios em torno de dez visitantes por sessão.

Como deixa a entrever a lacuna entre os dados apurados no mapeamento e os percentuais apresentados pelas contagens do IBGE, ao contrário de outras instituições religiosas cristãs, muitos participantes dos cultos afro-brasileiros não se identificam como fiéis e dificilmente reconhecem em público a participação nas sessões ou menos ainda as consultas aos agentes autônomos. Se compreendermos a invisibilidade como estratégia para driblar as atitudes de intolerância religiosa e seguir em diálogo ou fazer parte do “Povo do Santo”, torna-se um pouco mais compreensível o desaparecimento dos adeptos da umbanda nas respostas aos recenseadores do IBGE. Contudo, proporcionalmente à população absoluta de Leopoldina, eles não só existem, como podem ser computados em grandes quantidades.

Percebe-se nitidamente a pujança da umbanda quando, ao observar os dados apurados na pesquisa de campo, promove-se uma comparação com as outras denominações atuantes no mercado de bens religiosos. Independente do total das células autônomas, as dezoito casas de matrizes afro-brasileiras ao alcance da população, ainda que não possuam a monumentalidade das igrejas católicas, nem exibam os letreiros e luminosos dos templos evangélicos, perfazem um total capaz de confrontar com a maior parte das devoções cristãs instaladas no município. Cotejado com os espaços oferecidos pelo espiritismo kardecista¹⁵,

¹⁵ Os vocábulos kardecista e kardecismo costumam ser questionados por vários de seus adeptos que reivindicam para suas práticas o termo *Espiritismo*. Como alguns umbandistas também se reconhecem como praticantes de uma espécie de *Espiritismo*, torna-se recorrente a confusão entre os “espiritismos”. Na segunda metade do século XX, o sociólogo da religião Cândido Procopio Ferreira de Camargo sugeriu uma taxonomia para as “religiões de transe”, dentro de um “*continuum* mediúnico”, que ia do alto ao baixo espiritismo. Sistematizava-se, assim, um

por exemplo, a quantidade de locais de culto umbandistas é duas vezes superior. Em relação à vertente protestante, em números absolutos, os terreiros são capazes de fazer frente a praticamente todas as denominações pentecostais, ficando atrás apenas de uma das mais expressivas comunidades evangélicas do Brasil, a Assembleia de Deus. Caso confrontemos especificamente com cada um dos templos neopentecostais ali presentes, como é o caso da Igreja Universal do Reino de Deus, sua oponente declarada, a diferença numérica a favor da umbanda também é flagrante.

É imprescindível lembrar que ao salientar essas disparidades quantitativas não estamos levando em conta a participação dos agentes autônomos, cujos “quartinhos”, da mesma forma, servem como ponto de convergência para muitos cidadãos, inclusive de outras cidades, que os procuram em busca de resoluções para seus problemas e aflições. Enfim, ainda que não consigamos precisar o número exato de cidadãos que requisitam os trabalhos executados tanto nas casas de religião como em seu âmbito particular, o que podemos afirmar é que essas práticas se encontram em plena atividade e de forma bastante dinâmica. Mesmo que uma parte considerável dos consulentes experimente uma dupla pertença em que o viés cristão obscurece o de matriz africana, esses atores sociais existem e não são raros.

Ficou patente que os centros de umbanda presentes em Leopoldina, assim como em praticamente toda a Zona da Mata Mineira, possuem relativa autonomia litúrgica e ritual. O estudo das simbologias, das particularidades e reinvenções que perpassam essas manifestações do sagrado em cada um dos terreiros visitados, todavia, não caberia nessa proposta. Um dos caminhos para se detectar essa pluralidade é o que passa pela observação e análise do viés que suas lideranças oferecem às cerimônias. Em alguns casos, percebe-se uma coloração católica não só nas imagens presentes no ambiente sagrado como também nas orações que pontuam a abertura e o fechamento das sessões. Em uns, a perspectiva kardecista fica evidente. Em outros, é irrefutável a influência das culturas africanas e indígenas.

Bem como na quase totalidade dos municípios brasileiros, em Leopoldina há uma lacuna nos registros escritos referentes à introdução e à fixação de religiões como a umbanda e o candomblé em seu território. Desconhecemos trabalhos acadêmicos ou mesmo de memorialistas que tiveram como objetivo produzir uma história ou análises sócio-antropológicas sobre as significações simbólicas produzidas por seus praticantes e seu

gradiente capaz de reunir um vasto leque de manifestações religiosas, com o espiritismo kardecista num polo e as religiões afro-brasileiras em outro.

rebatimento na sociedade na qual estão inseridos. Ao mesmo tempo, não detectamos nenhuma monografia, sob a ótica das medicinas paralelas (LAPLANTINE; RABEYRON, 1989), versando sobre seu potencial terapêutico. Essa ausência ou invisibilidade das personagens históricas representantes das matrizes afro-brasileiras nos livros escolares, do ponto de vista da educação pública, contribui para a construção de uma indiferença aos problemas religiosos, mas igualmente aos políticos e sociais, uma vez que as crianças e adolescentes não encontram meios para se reconhecerem como protagonistas e autores da vida social. Esse é o contexto ideal para a reprodução da ideologia dominante que, entre outras situações angustiantes, possui o condão de alimentar complexos de inferioridade e atitudes de intolerância religiosa.

Excepcionalmente, a memória dos sacerdotes em atividade consegue remontar, quando muito, aos finais da década de sessenta e início dos anos setenta. Os nexos com o território fluminense sugerem um peso expressivo na experiência dos agentes que conduziram a abertura dos primeiros estabelecimentos na cidade. O diálogo com especialistas religiosos residentes na antiga capital federal e municípios vizinhos, parece ser o melhor caminho para compreendermos uma interlocução que ainda hoje é bastante profícua. Prova da permanência desse diálogo, em algumas oportunidades em que entrevistávamos os dirigentes das casas locais, chegamos a ser apresentados e a falar com chefes espirituais que participam regularmente das giras, mas que possuem elos com outros espaços de contato com o sagrado. Esse é o caso do Pai Luiz de Xangô e da Dona Edna, na Casa Amigos da Paz e do Sr. Jaime e da Dona Lourdes no Templo Espírita Oxalá com Iemanjá, todos com fortes vínculos com terreiros do Rio de Janeiro.

Ao inquirir sobre as personagens reconhecidas como fundadoras da umbanda na cidade, veio à baila o nome de Dona Alzira, que presidia um centro no bairro Bela Vista. Também lembrada, mas igualmente já falecida, a Dona Sebastiana foi designada como uma das remanescentes desse terreiro pioneiro do Bela Vista. Outra a ser mencionada foi a Dona Nadir e sua casa religiosa no distrito de Abaíba. Mais um importante personagem revelado através de depoimentos é o Senhor Sebastião que dirigiu uma tenda espírita no bairro São Cristóvão.

Nessa tentativa de elencar as personalidades fundamentais para a formação do atual campo religioso, sobressaiu o nome da finada Dona Marlene Souza, em cujos trabalhos mediúnicos era auxiliada pela entidade Irmã Maria Teresa. Segundo testemunhos orais, a D. Marlene foi uma das criadoras da Casa de Oração, liderada no presente pela zeladora Olívia

Costa dos Santos. Esse conjunto de especialistas pioneiros foi responsável por desenvolver um percentual significativo dos filhos-de-santo que, ao longo de suas trajetórias, acabaram por dar origem a novos estabelecimentos religiosos. Na Casa de Oração, foram iniciados diversos médiuns que hoje ocupam a condição de dirigentes, como a Dona Nenê, do Centro Espírita Nosso Lar, o Paulo Henrique, do Centro Espírita a Caminho da Luz e o Rafael Almeida Lopes, da Casa de Oração Centelhas de Luz Irmã Maria Teresa.

Do ponto de vista da documentação oficial referente às datas de fundação das instituições religiosas de matrizes afro-brasileiras, a década de sessenta é o período mais recuado a que podemos chegar. Foi-nos disponibilizada pelo zelador do Centro Espírita Nosso Senhor do Bonfim, Alair Moraes Pires, uma certidão referente ao registro do “Centro Espírita São João Batista”¹⁶ cuja data remonta ao dia 25 de abril de 1967. O documento é ratificado por Mauro de Almeida Pereira, à época, oficial do Registro de Títulos e Documentos de Pessoas Jurídicas da Comarca de Leopoldina. Segundo a Ata de Fundação, o aludido centro espírita iniciou suas atividades em 30 de março de 1967, na residência de Joaquim Carlos de Moraes e teve como primeiro presidente o marceneiro Gabriel Pacheco de Mello. Como podemos constatar, em março de 2017, o referido terreiro, atualmente também conhecido como Irmandade Espírita Vovó Rita do Cruzeiro, alcançará seu cinquentenário.

O campo religioso leopoldinense, quando observado sob a dinâmica da concorrência entre as diversas denominações ali presentes, revela uma certa efervescência com a expansão das igrejas (neo)pentecostais, porém, sem representar efetivamente um recuo nas casas de religião de matrizes afro-brasileiras. Percebe-se a olhos nus uma ênfase no processo de desenvolvimento mediúnico por parte de vários centros. Tal investimento na formação dos especialistas, em última análise, acaba por fomentar a abertura de novos ambientes destinados aos rituais religiosos. Vale ressaltar que essa dinâmica nem sempre é detectada nas cidades vizinhas. Um exemplo oposto é o de Santana de Cataguases, pequeno município em que se registrou uma retração no número de casas disponíveis para a prática umbandista, ao passo em que as religiões evangélicas ganharam força e visibilidade nas últimas décadas.¹⁷

¹⁶ Denominação que em 05-04-2004 foi alterada para Centro Espírita Nosso Senhor do Bonfim.

¹⁷ Estas informações têm como parâmetro um projeto de mapeamento levado a cabo na cidade de Santana de Cataguases, desenvolvido no ano de 2011 e subsidiado pela Secretaria Municipal de Educação de Santana de Cataguases. Atualmente, só restaram os agentes autônomos na pequena cidade. Os últimos dois centros ali existentes já haviam encerrado suas atividades antes de desenvolvermos o trabalho de campo.

A recente data da fundação, em 23 de abril de 2012, do Centro Espírita Divino Espírito Santo, estabelecido no bairro São Cristóvão, é um dos exemplos que permite efetivamente pensar que há em curso um processo de renovação em relação à abertura de novas frentes religiosas de tonalidades afro-brasileiras. Além disso, alguns médiuns desenvolvidos nos terreiros locais acabam por estabelecer espaços rituais reservados, aumentando ainda mais a oferta de serviços desempenhados pelos agentes autônomos.

Na descrição do campo estudado, uma das conformações dignas de citação diz respeito à associação de alguns centros em torno de uma única sociedade espírita. Trata-se da já referida “Comunidade Espírita Legião Azul”, criada sob a orientação de José Américo e cujo maior mentor é Emmanuel, um espírito amplamente conhecido pelos kardecistas. A Casa Amigos da Paz – Campos de Oxóssi e Ogum, fundada em 30 de julho de 2005 e dirigida pela Mãe Cláudia é a unidade que lidera os terreiros vinculados à Legião Azul. A sacerdotisa coordenadora do estabelecimento nos oferece alguns detalhes da sociedade em pauta:

O grande mentor da comunidade é Emmanuel, que é a base de tudo quando começou, deu todas as orientações para o José Américo. Atualmente a gente não tem um contato direto mais com ele, porque, inclusive, a gente recebeu uma orientação de que ele já teria até reencarnado na Terra. [...] A Comunidade Legião Azul tem por fundamento preparar os médiuns na sua origem, na sua ancestralidade. Então, muitos dos filhos daqui da casa, depois tiveram as suas casas ou já dirigiam a sua casa e foram buscar na Legião Azul a sua preparação. [...] Todos os fundamentos da Legião Azul foram baseados nas sete linhas da Umbanda e em outras linhas também para que a gente tivesse condições de receber os médiuns na característica de cada um. Então quando a gente faz a preparação deles, se a origem for Jeje, ele vai ser feito com traço no Jeje, se a origem dele for Angola, ele vai ser feito com traço em Angola, se for Candomblé é no Candomblé. A gente tem esse cuidado [...]. (Cláudia Conte dos Anjos Lacerda. Entrevista concedida em 15 de fevereiro de 2016).

Em termos de dimensões espaciais, uma das maiores acomodações para a prática da umbanda em Leopoldina situa-se numa chácara no bairro Limoeiro e está integrada à “Comunidade Espírita Legião Azul”. Sua estrutura física é composta pelo Ponto de Firmeza (a casinha de Exu), um amplo galpão onde são realizadas as sessões e festas, quarto de Exu, quarto das almas, quarto do povo cigano, quarto de preto velho, quarto de atendimento, quarto para recolhimento, quarto de assentamento de anjo de guarda, cozinha de santo, vestiário masculino e feminino e cruzeiro das almas. Uma parcela do terreno está destinada a uma horta e ao cultivo de ervas utilizadas nos banhos de descarrego e energização. De todos os terreiros

visitados este é o único em que o piso do recinto onde se desenvolve a gira é em areia. O líder do Templo Espírita Oxalá com Iemanjá dá a conhecer a respeito da complexidade das prescrições em torno da preparação do espaço ritual e dos cuidados em relação ao quarto de Exu:

Nós temos três qualidades de areia. Tem areia que foi comprada normal, tirada do rio, tem areia que veio de cachoeira e tem areia que veio do mar. [...] E sempre ela tem que ser renovada, tem o tempo de preceito [...] anualmente a gente faz a descarga dela. Por que? Porque você tem os trabalhos e aí você prepara ela no próprio sal para ter a questão da limpeza e com as ervas aromáticas para ela estar no fundamento dos Orixás. A Casa de Exu é anualmente limpada por causa dos preceitos e descarregos. Então ela é emassada, é descascada de novo e colocados os preceitos que são fundamentos de Exu: cachaça, argila, a tabatinga, o enxofre, a cinza, as terras de encruzilhada, as questões da terra de calunga, a própria areia do cemitério. A questão da figueira que é feito um preparo e é colocado no fundamento da casa de chão de Exu, justamente para a fortaleza daquela casa que está ali. E é tirado porque passa por vários descarregos e anualmente ela é retirada e despachada e feito outro fundamento para que aquela energia fique sempre vibrante dentro da casa [...]. (Edvaldo Franquido Donato do Vale. Entrevista realizada em 07 de maio de 2015).

A escolaridade dos agentes religiosos também foi problematizada a partir do questionário aplicado junto aos iniciados. Em linhas gerais, nota-se uma certa discrepância entre a formação educacional dos especialistas pesquisados. Duas situações foram frequentes a ponto de valer a pena a citação: a) aqueles que não chegaram a completar o ensino primário; b) aqueles que possuem o curso superior incompleto. Exceção ao grupo, uma zeladora concluiu o mestrado. Por outro lado, uma parte significativa dos chefes de terreiro e agentes autônomos estudou até o final do ensino médio. Um fato interessante a ser realçado diz respeito a formação de algumas lideranças que, mesmo apresentando-se como semianalfabetas(os), demonstram um saber bastante instigante construído com base na oralidade e em suas interlocuções com as entidades com as quais travam contato.

No decorrer do trabalho de campo tornou-se corriqueiro ouvir um tipo de depoimento veiculado tanto pelos dirigentes como pelos agentes autônomos sobre a participação, às escondidas, de padres e pastores na condição de consulentes. Em nenhum momento pudemos comprovar essa declaração, entretanto, o caráter recorrente da informação leva a crer que não é só o conjunto de práticas rituais e litúrgicas que pode diferir de uma casa para outra. A diversidade também pode ser constatada no conjunto daqueles que requisitam os serviços dos especialistas religiosos em questão.

As interações entre práticas e experiências ritualísticas dos atores sociais atuantes no campo religioso extrapolam o âmbito daquela municipalidade. Em várias entrevistas, fomos informados sobre um intercâmbio dos filhos-de-santo leopoldinenses com terreiros situados em outras cidades, tais como, Visconde do Rio Branco, Cataguases e Juiz de Fora, e até mesmo nos estados do Mato Grosso, Rio de Janeiro e Bahia. Um zelador afirmou ter vínculo com indivíduos que moram fora do Brasil, como é o caso do Centro Espírita Nosso Senhor do Bonfim, que conta com a participação pontual de dois médiuns atualmente residentes na Espanha e dois na Alemanha. Assim, o raio de abrangência das redes estabelecidas pelos umbandistas pode ser tão amplo quanto o de quaisquer outras instituições estabelecidas no competitivo mercado religioso.

Resta dizer que o percurso do trabalho de campo nos permitiu reunir diversas narrativas acerca da eficácia dos trabalhos desenvolvidos pelos umbandistas em Leopoldina, sobretudo, no campo das terapias alternativas. Para exemplificar, escolhemos o caso de uma cura reconhecida como espetacular realizada por uma filha-de-santo local que, segundo os testemunhos, debelou um câncer na traqueia de uma jornalista muito famosa da Rede Globo de Televisão. Ainda segundo depoimentos, o tal prodígio valeu para a umbandista um sítio (pequena propriedade rural) como presente ou retribuição pela suposta graça alcançada pela profissional global. A maneira como essa e muitas outras histórias são conformadas e veiculadas constitui-se numa interessante agenda de investigação.

5 Concluindo

Após o encerramento do período de vigência do projeto de investigação, não restaram dúvidas sobre o contingente avantajado de praticantes, sobretudo, da umbanda em Leopoldina. Entretanto, sem as lentes que nos permitiram levar a cabo o mapeamento, correríamos o sério risco de não os enxergar. Quanto aos percentuais apresentados, é importante frisar que não conseguimos esgotar a varredura do campo religioso. Certamente ficou incompleto o inventário referente aos agentes autônomos. Em relação aos terreiros, os números apurados devem divergir muito pouco da totalidade de casas presentes no distrito sede pesquisado.

A complexidade e a amplidão das redes de solidariedade horizontal e simbólica fundadas pelos especialistas religiosos não devem ser apreendidas de forma unívoca nem

conseguiriam ser estabelecidas a partir de uma visada superficial. No incessante processo de edificação e desmanche de identidades, o fato de “ser do santo” pode ser compreendido como uma postura de afirmação individual, de percurso subjetivo, mas ao mesmo tempo sob a perspectiva coletiva, posto que produzido em contraste com a sociedade brasileira. Uma vez inseridos na pauta sócio histórica do município, os praticantes das religiões de possessão em Leopoldina começam a ganhar a visibilidade indispensável para atuarem também como protagonistas, habilitando-se a desconstruir uma série de estereótipos que os acompanham desde priscas eras. Por si só, tal fato está longe de solucionar a questão do reconhecimento, mesmo assim, deve ser compreendido como importante alternativa aos pontos de vista que folclorizam “sutilmente as heranças culturais dos grupos étnicos dominados, enfraquecendo seu sentimento de identidade e seu poder de contestação” (SELIM ABOU *apud* D’ADESKY, 2009, p. 42). Não apenas no caso específico das escolhas pessoais construídas em diálogo com as religiosidades de matrizes afro-brasileiras, o cerne do assunto é a atribuição de sentido e valores ao mundo social e as disputas em torno do exercício dessa atribuição. É fundamental reconhecer o envolvimento das múltiplas relações de poder ao considerar a identidade e a diferença como produções de sentido eminentemente sociais. (SILVA, 2014, p. 96)

Ao compilar diversos dados e produzir narrativas sobre a inserção das casas umbandistas em Leopoldina, esperamos ter desobstruído o caminho que poderá levar a novos estudos, sobretudo, nas interfaces com a educação e a intolerância. As religiosidades de matrizes afro-brasileiras foram tratadas com base em um repertório de experiências e signos oferecido pelos próprios agentes locais. Além das fotografias e das imagens em movimento, diversas informações foram sistematizadas em um banco de dados que, futuramente, serão disponibilizadas para consulta pública. O objetivo maior da tentativa de [re]conhecer esses personagens, até então apagados da história, não pode se resumir numa exaltação da diferença e identidade, e, sim, na tentativa de solapar suas construções “denunciando seu caráter construído e sua artificialidade” (SILVA, 2014, p. 100). Esperamos ter aberto as primeiras trilhas com este exercício de mapeamento, resta agora uma janela passível de ser aberta por quem quiser mergulhar em águas mais profundas e trazer à tona novos feitos de importantes personalidades como Dona Alzira, Sr. Sebastião, Dona Marlene e de seus discípulos.

Referências

CARRARA, Ângelo Alves. *A Zona da Mata Mineira: diversidade econômica e continuísmo. (1839-1909)*. Dissertação. Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1993.

D'ADESKY, Jacques. *Pluralismo étnico e multiculturalismo. Racismos e anti-racismos no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

DAIBERT JÚNIOR, Robert. A religião dos bantos: novas leituras sobre o calundu no Brasil colonial. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol. 28, n.º 55, p. 7-25, janeiro-junho de 2015.

FEYERABEND, Paul. *Contra o método*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.

GOFFMAN, Erving. *Comportamentos em lugares públicos*. Rio de Janeiro: Vozes, 2010.

JACOB, C. R. *et al. Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil*. São Paulo: Loyola, 2003.

JOSÉ, Oíliam. *Indígenas de Minas Gerais*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1965.

LAPLANTINE, François; RABEYRON, Paul-Louis. *Medicinas paralelas*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MONTERO, Paula. Religiões e dilemas da sociedade brasileira. In: BARROS, S. M. P. de (org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. v. 1. São Paulo: Anpocs: Capes, 1999. p. 327-367

OLIVEIRA, Ana Paula de Paula Loures de; SIMÕES, Maria Cecília dos Santos Ribeiro. Pré-história, Etno-história e outras Histórias da Zona da Mata mineira. In: LANZIERI JÚNIOR, Carlile; FRADE, Inácio. *Muitas Cataguases: novos olhares acerca da história regional*. Juiz de Fora: Editar, 2006. p. 13-10

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro. Umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Religião como solvente: uma aula. *Novos Estudos CEBRAP*. 2006, n.75, p. 111-127.

_____. De olho na modernidade religiosa. *Tempo Social*, Revista de Sociologia da USP, v. 20, 2008, n. 2, p. 9-16.

PRANDI, Reginaldo. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. *Estudos Avançados*, vol.18 n.º 52, São Paulo, setembro-dezembro de 2004.

_____. De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade, religião. In: PEREIRA, Edmilson de Almeida; DAIBERT JÚNIOR, Robert (orgs.). *Depois, o Atlântico*. Modos de pensar, crer e narrar na diáspora africana. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2010. p. 19-37

ROMEIRO, Adriana; BOTELHO, Ângela Vianna. *Dicionário Histórico das Minas Gerais: Período Colonial*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

SANCHIS, Pierre (org.). *Fiéis e cidadãos: percursos do sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001.

_____. Cultura brasileira e religião... passado e atualidade. *Cadernos Ceru*, série 2, v. 19, n. 2, dezembro de 2008. p. 71-92

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Ática, 2000.

SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). *Intolerância religiosa*. Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Edusp, 2007.

TEIXEIRA, Talita Bender. *Trapo formoso: o vestuário na quimbanda*. 126 p. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - UFRGS). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.

VAINFAS, Ronaldo. Quimbanda. In: _____ (Org.). *Dicionário do Brasil Colonial: (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001. p. 496-497

**Mapping of houses religions of african-Brazilian matrices in Leopoldina - MG:
removing the invisibility cloak**

Abstract

This article discusses the religious manifestations of african-Brazilian matrices and existing indigenous in the Leopoldina city - MG. Based on the data obtained from the field work, the central purpose of the study is to present an overview about the rituals and inserted experts in religious goods market.

Keywords: religion; umbanda; Leopoldina – MG.