

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA
PRÊMIO CLAUDE LÉVI-STRAUSS – MODALIDADE B

Nome da Candidata: Juliana Miranda Soares Campos

Instituição onde foi desenvolvida a pesquisa: Núcleo de Estudos de Populações Quilombolas e Tradicionais (NUQ-UFMG), Departamento de Sociologia e Antropologia (SOA), Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

Título do Trabalho: Religião no Quilombo: relações entre candomblecistas e evangélicos em Manguinhos (MG).

Orientadora: Deborah de Magalhães Lima

Religião no Quilombo:
Relações entre candomblecistas e evangélicos em Manguueiras (MG)

Juliana Miranda Soares Campos
Mestranda (PPGAN –UFMG)

Introdução

A Comunidade Remanescente de Quilombo de Manguueiras está localizada às margens da rodovia MG-20, estrada que liga Belo Horizonte à cidade de Santa Luzia, em uma área cercada por uma densa vegetação preservada, que distingue-se da urbanização de seu entorno. A população residente ali atualmente é formada por aproximadamente cinquenta pessoas, divididas em 15 casas onde moram 18 famílias. A escolha da comunidade bem como dos temas que serão abordados, se deu a partir de duas experiências de campo em distintos momentos. A primeira delas foi através da minha participação como bolsista de iniciação científica, no ano de 2008, na elaboração do *Relatório Antropológico de Caracterização Histórica, Econômica e Sócio-Cultural da Comunidade de Manguueiras* (SIMIÃO, 2008). O Relatório Antropológico compõe o RTID (Relatório Técnico de Identificação e Delimitação) como peça fundamental para o processo de emissão do título do território de comunidades quilombolas. Durante a realização do estudo etnográfico da comunidade, buscou-se caracterizar os modos de vida dos moradores da comunidade e identificar as formas de reconhecimento do seu território de ocupação e vivência, compreendendo a comunidade residente em Manguueiras como portadora de uma identidade histórica e cultural singular em relação aos demais moradores daquela região (IBIDEM). O Relatório Antropológico evidenciou o forte sentido de coletividade do grupo que marca o vínculo com aquele território, expresso em elementos de diversas ordens: desde o compartilhamento de memória histórica de eventos comuns, o padrão de casamentos próximos, a partilha de saberes relativos às crenças e ao uso da flora local, entre outros.

Entre outubro de 2010 e abril de 2011 realizei um segundo trabalho de campo na comunidade para a elaboração da minha monografia de conclusão de curso. Ao tentar compreender as mudanças pelas quais a comunidade passou desde a época de elaboração do Relatório Antropológico, encontrei a religião como cerne das questões

atuais dentro do grupo. Um fenômeno que chama a atenção atualmente em Manguueiras é a formação de um terreiro de umbanda/candomblé dentro do seu território. As práticas religiosas afro-brasileiras já existiram em Manguueiras, mas foram extintas há alguns anos. A iniciativa de retomá-las veio de uma parte da comunidade, como “forma de resgate das raízes negras”, de acordo com os praticantes do novo terreiro. O pai de santo responsável por sua implantação é um agente externo à comunidade e trouxe com ele um novo grupo de frequentadores ao quilombo. No discurso dos moradores adeptos a essa religião, o terreiro, ao evocar questões relacionadas à cultura negra, fortalece o grupo politicamente e ajudará na luta por direitos diferenciados e pela regularização do território. Mas o novo terreiro não conta com a participação de toda a comunidade, e, se por um lado, torna-se fator agregador para os moradores que partilham do novo movimento religioso, por outro, tornou-se um elemento de conflito com a outra parte do grupo que possui diferente orientação religiosa. Além dos adeptos ao candomblé, a comunidade possui moradores de outras religiões, em especial católicos e evangélicos que não aceitam a relação proposta pelos candomblecistas entre religiões de matriz africana e identidade quilombola. Desta forma, o novo terreiro incrementa transformações consideráveis nas relações de toda a comunidade, acabando por instalar novos focos de tensão no interior do grupo.

Minha investigação, portanto, estará focada na tentativa de compreender as relações em torno do estabelecimento do terreiro de candomblé no ambiente de pluralidade religiosa em que se encontra a comunidade de Manguueiras atualmente. Este novo fenômeno abre caminho para uma série de reflexões sobre as fronteiras [ou a dissolução das fronteiras] entre religião e etnicidade, uma vez que as manifestações religiosas vêm sendo discutidas pelo grupo como uma possível forma simbólica de marcar e reforçar sua especificidade como unidade étnica diferenciada. E, partindo destas constatações, podemos formular inicialmente algumas indagações: Até que ponto as práticas religiosas – tanto a afro-brasileira quanto a pentecostal – influenciam as maneiras do grupo de se compreender enquanto quilombolas? Como opera essa disputa de representação sobre o que é “ser quilombola” no interior do grupo? Do ponto de vista dos direitos étnicos, a presença do terreiro é fator favorável ao grupo? Do outro lado, existe uma incompatibilidade entre ser evangélico e ser quilombola? Quais os possíveis desdobramentos do conflito interno para o sentido de unidade da comunidade?

1. A comunidade de Mangueiras: de negros “rurbanos”¹ a quilombolas

A história de Mangueiras começa a partir de um casal de lavradores negros que, já na segunda metade do século XIX, ocupava aquelas terras, conhecidas como Ribeirão da Izidora, para seu sustento e reprodução do seu modo de vida. Cassiano José de Azevedo e Vicência Vieira de Lima, de acordo com relatos do grupo, estabeleceram-se ali, vivendo às margens das grandes fazendas como agregados e prestadores de serviços para fazendeiros da região. Não se sabe ao certo como esta família de negros teve esta área reconhecida como sua, mas documentos do processo de divisão do Ribeirão da Izidora dão a entender que Cassiano José de Azevedo teria comprado a propriedade, que originalmente possuía “oito alqueires de cultura”, aproximadamente 387.000m². Mas de fato o casal possuía um registro das terras, o que contribuiu para a permanência de alguns de seus descendentes e possibilitou o processo de divisão da propriedade entre os herdeiros. Cassiano e Vicência tiveram ao todo doze filhos, entre os quais, Maria Bárbara de Azevedo, considerada a matriarca da comunidade residente hoje em Mangueiras. Segundo documentos, Maria Bárbara nasceu por volta de 1863, e viveu nas terras do Ribeirão da Izidora junto com os pais e os irmãos. De acordo com a história oral do grupo, a família utilizava o território para seu sustento e o uso da terra era coletivo mesmo depois da morte de Cassiano e Vicência, não havendo separações rígidas entre as áreas de uso de Maria Bárbara e dos irmãos, até 1929, data de início da divisão do Ribeirão da Izidora. Entre 1928 e 1929, as terras ocupadas pela família foram divididas legalmente entre os herdeiros de Cassiano e Vicência, sendo eles seis filhos e um agregado.

Maria Bárbara de Azevedo, uma das filhas herdeiras das terras de Cassiano e Vicência, teve três filhos, Miguel José Maria dos Santos, José Maria dos Santos e Cassiano José Maria dos Santos. Os três foram criados no território da família e passaram grande parte de sua vida ali. A população residente hoje em Mangueiras é formada pelos descendentes dos dois últimos. Atualmente, a comunidade é dividida geograficamente entre os descendentes de Cassiano José dos Santos, que moram na

¹ Tomo emprestado aqui o termo “rurbano”, trocadilho utilizado no Relatório Antropológico para caracterizar o modo de vida do grupo, que mescla atividades rurais e urbanas. (SIMIÃO, *et al.*, 2008).

parte baixa do território, e os de José Maria dos Santos, que residem na parte alta.² Dos originais “oito alqueires de cultura” (38.7000 m²), relatados no inventário do casal, hoje os residentes da comunidade vivem em uma área de aproximadamente 20.000m², da qual ocupam efetivamente apenas 2.000 m². Essa redução se deu graças aos sucessivos processos de diáspora dos moradores, às ocupações irregulares de parte do seu território e às restrições de uso de outra parte por tratar-se de área de preservação permanente, devido à forte declividade e às inúmeras nascentes da região (SIMIÃO, *et al.*, 2008). Mas, mesmos com tantos processos restritivos que caracterizam a história recente do grupo, a comunidade que atualmente reside ali se destaca pela intenção de recompor uma identidade comunitária marcada pelo vínculo com aquele território. Em 2005 a comunidade entrou com o pedido de autorreconhecimento como remanescente de quilombo na Fundação Cultural Palmares. No ano seguinte, a comunidade encaminhou ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) em Minas Gerais, carta solicitando a demarcação e titulação de suas terras. Hoje, a comunidade ainda aguarda a titulação de suas terras pelo INCRA. Além da morosidade do processo de titulação do território, os moradores de Mangueiras se preocupam com as ameaças ao seu território causadas pela crescente urbanização de seu entorno.³

Os moradores atuais – os “de baixo” e os “de cima”.

A comunidade de Mangueiras é estruturada a partir de dois grupos separados geograficamente dentro da comunidade: Os moradores da parte de baixo e da parte de cima do quilombo. Os termos “os de baixo” e “os de cima” são categorias nativas, utilizadas correntemente pelos moradores de Mangueiras, que traduzem não apenas uma diferenciação geográfica. Tal separação é parte estrutural da comunidade, relacionada primeiramente às divisões de parentesco, porém, durante a história do grupo foram

² O território ocupado pela comunidade é dividido em duas áreas geográficas. A parte baixa refere-se a porção plana, que está no mesmo nível da estrada que margeia a comunidade, a MG-20. Subindo um morro íngreme, chegamos a parte alta, ou a parte de cima, onde vive a outra parte dos moradores.

³ A ocupação desordenada de bairros vizinhos já ultrapassa os limites das terras de Mangueiras, causando desmatamento na área e poluindo o córrego que atravessa a comunidade. A comunidade também sofre pressão com o avanço do vetor norte promovido pelo governo do Estado, através de obras como a Linha Verde e o Centro Administrativo, que pressionam ainda mais a ocupação urbana desta área. Mais recentemente, um novo empreendimento preocupou ainda mais a comunidade: o Projeto “Operação Izidora” que visa construir em uma área de 3,5 milhões de metros quadrados, bem ao lado da comunidade, um bairro planejado para 70 mil pessoas. As primeiras unidades construídas visam abrigar a Vila da Copa, que servirá para receber turistas que visitarão a cidade durante a Copa de 2014. (CAMPOS, 2011).

ganhando novos significados, pautados em aspectos de clivagem econômica e instrucional: os moradores de baixo possuem em sua maioria maior grau de instrução, empregos com carteira assinada, e consequentemente um maior poderio econômico, o que reflete inclusive na infraestrutura de suas casas, sendo elas mais espaçosas e com melhor acabamento. Já os moradores de cima, possuem em sua maioria escolarização básica, maior grau de analfabetismo, maior incidência de empregos informais e casas menores e sem acabamento. Estas características contribuem diretamente para um aparente sentimento de divisão entre estes dois grupos dentro da Comunidade de Mangueiras. Durante a elaboração do Relatório Antropológico, foi notado que esta “divisão” não afetava o sentimento de pertença da comunidade como um todo, e que, apesar de marcadas as diferenças, a convivência dos de baixo e dos de cima era harmoniosa e, quando havia festas, comemorações ou eventos na comunidade, os dois grupos participavam (SIMIÃO,2008). Entretanto, a partir dos recentes fenômenos de marcação religiosa entre os dois grupos, a diferenciação entre os de baixo e os de cima foi intensificada. Isso porque o novo terreiro de candomblé foi formado pelo grupo de baixo e o grupo de cima abrange a parcela católica da comunidade e ainda caracteriza-se por uma crescente adesão à religião evangélica, em sua vertente pentecostal.

2. Os de baixo e a formação de um novo terreiro

De acordo com os relatos dos mangueirenses, o terreiro atual representa a terceira ocorrência de manifestações de cultos e práticas afro-brasileiras na história do grupo.⁴ A iniciativa de se retomar as atividades religiosas na comunidade partiu de três moradoras da parte de baixo: Dona Wanda, moradora mais velha atualmente, e duas de suas filhas, Ivone e Ione, esta última presidente da associação do quilombo na época. Segundo Ione, ela e sua família sempre manifestaram a vontade de reativar as práticas afro-brasileiras no quilombo, e a oportunidade surgiu a partir de um encontro inesperado com o pai de santo Luiz Safé e da identificação imediata entre os quatro. Ione, Ivone e Dona Wanda foram a uma sessão de umbanda promovida por Pai Luiz,

⁴ O primeiro terreiro existente na comunidade era conhecido como “terreiro de Dona Isabel”, fundado pela moradora de mesmo nome, residente na parte de cima da comunidade. Os relatos indicam que iniciou-se na década de 1970 e teve seu fim na década de 1980, por complicações de saúde da mesma. No final da década de 1990, outro centro foi sediado em Mangueiras, desta vez liderado por Derli, um benzedor que frequentava a comunidade. De acordo com os moradores, o centro de Derli também gerou conflitos na parte de cima, em especial com os moradores evangélicos, sendo este um provável motivo para sua saída da comunidade.

em busca de ajuda espiritual para uma doença de Ione. A partir desta aproximação, Pai Luiz começou a frequentar a comunidade, e foi dado início a uma série de conversas entre as lideranças locais para que fossem realizados trabalhos de revitalização das tradições religiosas africanas dentro de Mangueiras. Logo começaram os preparativos para o estabelecimento do terreiro na área ocupada pela família de Dona Wanda.

Em seu início, no ano de 2009, o terreiro de Pai Luiz já contava com a participação de todos os quinze moradores da parte de baixo da comunidade, além de membros de fora - que frequentavam as sessões realizadas por ele anteriormente - e ao longo do tempo também foram surgindo novos interessados de fora da comunidade. Segundo Pai Luiz, inicialmente os ritos praticados em seu terreiro eram majoritariamente na linha da umbanda⁵, porque todos os membros eram novos e ainda não iniciados no candomblé. De acordo com ele, na umbanda a hierarquia é menos rígida que a do candomblé e os rituais de iniciação não são pressuposto para que os médiuns desenvolvam-se e, conseqüentemente, para que o culto aconteça. Por isso, no caso de Mangueiras, foi mais adequado para o pai de santo começar suas atividades a partir da umbanda, já que esta religião permitiria aos adeptos um trabalho mediúnico imediato e gradativo, sem que lhes fossem exigidos o leque de rituais que antecede a entrada na religião, assim como pressupõe o candomblé. Além disso, ele próprio só iria terminar todas as suas obrigações no candomblé para tornar-se Babalorixá⁶ e receber o direito de usar a navalha para raspar a cabeça dos seus “filhos”⁷, no final do ano de 2010.

⁵ A umbanda é definida, grosso modo, como uma religião genuinamente brasileira, pois suas origens remontam a uma mistura das tradições religiosas do país: o culto às entidades africanas e indígenas, às entidades representadas por espíritos que habitam o imaginário popular brasileiro - como o caboclo, preto velho, exu e a pombagira - e aos santos do catolicismo popular. Possui também grande influência do kardecismo, constituindo-se como uma forma religiosa intermediária entre os cultos populares já existentes (SILVA, 2005). Na umbanda, a finalidade principal do culto é permitir aos médiuns o desenvolvimento espiritual para receber estas entidades, que irão trabalhar receitando passes e atendendo ao público (SILVA, 2005).

⁶ Termo Iorubá para designar o posto mais alto na hierarquia do candomblé, liderança máxima do terreiro. (SILVA, 2005).

⁷ A cerimônia de feitura, conhecida também como raspagem da cabeça, consiste na entrada de um filho de santo no candomblé. O candomblé é estruturado a partir da família de santo, unida por vínculos sagrados. Para se fazer parte da família é necessário passar pela iniciação, onde o indivíduo recebe um nome religioso e assume um compromisso eterno com seu Orixá pessoal e com seu pai de santo. Assim, um adepto, ao se iniciar, nasce para a vida religiosa como “filho” espiritual do seu iniciador, possuindo também irmãos de santo, tios de santo e avós de santo, pelos quais deve ter extremo respeito, amor e

Portanto, se em um primeiro momento o centro de Manguelras é considerado um centro de umbanda, seu objetivo principal era transformar-se em um terreiro de candomblé, mas para isso era necessário uma série de preparativos: por parte do Babalorixá - até que ele estivesse finalizado as obrigações para exercer as funções que cabem a este posto - por parte dos filhos de santo, além dos preparativos relativos ao próprio espaço que abrigaria a casa de santo - o quintal de Dona Wanda - que pressupõem a construção dos quartos de santo, de vários assentamentos e da camarinha, local onde os filhos de santo ficam reclusos durante o ritual de iniciação. Ao longo do trabalho de campo, acompanhei o movimento de transição da casa - de centro de umbanda para terreiro de candomblé: a preparação dos futuros filhos de santo, os trabalhos de construção espacial do terreiro, os preparativos para as primeiras cerimônias de iniciação que inaugurariam os rituais do candomblé. O novo terreiro que surge será de raiz *queto*.⁸

O terreiro como “cultura” do quilombo

A busca de alguns moradores de Manguelras pelas práticas religiosas afro-brasileiras não se deu por acaso. De acordo com os de baixo, toda a comunidade guarda memórias destas manifestações em sua história recente e parte dela já manifestava a vontade de reavivar estas práticas dentro do território. A aproximação dos de baixo com o pai de santo é justificada por eles como uma busca por ajuda espiritual em um momento em que membros da família necessitavam de um encontro com o sagrado. Mas, para além dos significados mágico-simbólicos desta busca, o discurso desta parte da comunidade também transparece uma vontade de exaltar traços culturais que os diferenciem da sociedade envolvente, consolidando para estes a ideia de si mesmos como uma unidade étnica específica: *quilombolas*.

Como mostra Manuela Carneiro da Cunha, a etnicidade, entendida em termos de fronteiras étnicas (Barth) e de organização política (Weber), permite neste contexto, a

obediência. A família de santo estabelece também ligações de parentesco com outros terreiros pertencentes a uma mesma família fundadora (SILVA, 2005).

⁸ As distinções entre os candomblés são feitas segundo modelos de rito intitulados *nação*, numa alusão de que os terreiros possuem uma identidade étnica relacionada a distintas partes e reinos da África. Os dois modelos de culto mais praticados atualmente são os ritos *jeje-nagô* e o *angola*. Enquanto o candomblé de angola enfatiza a herança das religiões banto, as nações nagô e as jejes enfatizam o legado das religiões sudanesas de língua iorubá (SILVA, 2005). O candomblé queto, praticado pelo grupo de Manguelras é uma vertente da nação nagô.

criação de uma “cultura de contraste”, onde em situações de intenso contato um grupo étnico tende a destacar alguns traços culturais, a fim de visibilizá-los, tornando-os traços diacríticos (CUNHA, 2009a). No caso de Mangueiras, proponho pensar o candomblé como o traço diacrítico eleito por parte da comunidade – os de baixo - para marcar sua condição identitária diferenciada em relação ao contexto do bairro ou cidade em que estão inseridos. E, a escolha pelo candomblé especificamente como tal traço diferenciador não parece ser aleatória, e sim influência pontual de uma vontade de valorização da raiz africana do grupo e de sua identidade negra. Mesmo que as tentativas atuais de definição do termo *remanescente de quilombo* não impliquem, de fora pra dentro, a necessidade de possuir traços culturais específicos relacionados a um passado escravo⁹ (ARRUTI, 2005), a vontade de exaltar tais traços parece muitas vezes surgir no interior dos próprios grupos. E estes, ao assumirem-se como quilombolas, interessam-se em conhecer, valorizar e reavivar manifestações relacionadas à origem negra e à cultura africana - muitas vezes apagada ou rechaçada pela influência europeia dominante no país - seja através do uso de penteados afros, de danças, da capoeira, da religião, entre outros.

A visão do candomblé como uma performance cultural que consolida o status da comunidade como quilombola a partir da retomada de práticas afro-brasileiras é recorrente na fala dos moradores adeptos ao terreiro. Ao perceber esta relação estabelecida por parte do grupo entre identidade religiosa (marcada pelo candomblé) e identidade quilombola, podemos analisar tais interpretações simbólicas à luz da noção de *cultura com aspas*, no sentido de Carneiro da Cunha (2009b). Tal noção é utilizada para referir-se ao modo como a categoria *cultura* “(...) assim como várias outras categorias fabricadas no centro e exportadas para o resto do mundo - hoje foi apropriada por grupos vistos como periféricos, tornando-se argumento central nas reivindicações políticas destes grupos.” (CUNHA, 2009, p.312).

⁹ Segundo Arruti (2005), a leitura de grupos quilombolas a partir da perspectiva de grupos étnicos de Barth - que propõe uma definição calcada em critérios subjetivos e contextuais, marcados pela idéia de contraste - acabou por influenciar os textos jurídicos e o discurso político a partir da década de 1980, contribuindo para a adoção de critérios de autoatribuição para a caracterização de grupos quilombolas e rompeu com uma linha de pensamento anterior que caracterizava os grupos rurais negros a partir de seus “traços culturais” associados a uma origem africana.

(...) A casa de Santo é a cultura do quilombo! (...) Nós quilombolas devemos pensar em nos proteger... Nos proteger de que: pra que a nossa cultura não se perca, pra que a gente continue vivendo da forma que a gente quer! (transcrição: fala da quilombola Ione em uma reunião da associação do quilombo)

E de fato, nas falas dos moradores adeptos ao candomblé é facilmente perceptível o uso constante e exaltado da palavra *cultura*, e mais especificamente, do candomblé como “cultura do quilombo”, reforçando sempre seu caráter político. E o discurso é sempre acionado em um contexto de incerteza quanto ao futuro daquele território e de necessidade de afirmar sua especificidade perante a sociedade envolvente e os órgãos governamentais.

Eu acho que a casa de santo não deve ser vista de outra maneira senão a de estar desenvolvendo uma atividade cultural no quilombo, porque, onde que a gente vá, onde a gente é procurado, é nos cobrado isso. Tem que colocar a questão da ligação com a terra (...) Então, numa discussão se o quilombo tem ligação com a terra ou não, que é isso que é discutido lá fora, podem ter certeza, eu acho que isso não é importante só pro pessoal da casa de santo, mas pra todos. (...) O quilombo não precisa de um bairro asfaltado. Ele precisa da terra. Porque é aqui que eu gosto de ir no mato, tirar uma planta pra eu tomar, pra eu resolver meus problema, é aqui que eu tenho meu, como se diz... meu porto seguro. (transcrição: fala do quilombola Túlio em uma reunião da associação do quilombo)

3. As visões e concepções dos de cima – católicos e pentecostais versus candomblecistas

Se por um lado, para os moradores de baixo, o estabelecimento do novo terreiro representa um marco na história do quilombo no sentido de reafirmar sua cultura negra, retomar as práticas de seus antepassados e concretizar a identidade do grupo como quilombola, por outro, os moradores da parte de cima da comunidade não aceitam o estabelecimento do candomblé dentro do quilombo e conseqüentemente negam sua aceção como traço diferenciador da comunidade. A parte de cima da comunidade é formada por 12 casas, nas quais residem hoje 35 pessoas. Atualmente existem moradores que se consideram católicos, mas a maioria declara que pratica a religião protestante¹⁰. Entre os moradores evangélicos, a maioria hoje frequenta a Igreja

¹⁰ Não farei distinção entre os termos “crentes”, “evangélicos” e “protestantes”. Segundo Mendonça (2008), estes termos designam no Brasil o mesmo campo religioso.

Mundial da Justiça de Deus, que segundo eles, segue a linha pentecostal¹¹. Não há cultos ou atividades religiosas sendo praticadas atualmente na parte de cima da comunidade e todos evangélicos vão à igreja em um bairro vizinho. Já entre os moradores católicos, nenhum se afirma como praticante fervoroso da religião, e foi na falas destes que consegui identificar um maior sincretismo e um maior trânsito entre religiões. Mas essa abertura não significa uma completa aceitação de qualquer prática religiosa. Existe na parte de cima um certo grau de cumplicidade entre os moradores católicos e evangélicos. As distinções entre estas duas religiões cristãs não geram incômodos explícitos entre seus praticantes dentro da comunidade, mesmo que entre os evangélicos exista uma resistência a qualquer tipo de aproximação ecumênica (Brandão, 2004). Vários relatos dos moradores evidenciam que é comum um trânsito principalmente dos católicos em instituições evangélicas, mas nunca o contrário. E, mesmo que entre os católicos existam relatos de práticas ligadas ao espiritismo ou banhos de folha, quando o assunto é o terreiro de candomblé, estes possuem uma posição contrária, alinhando-se aos moradores evangélicos. Já entre os evangélicos da comunidade, não transparece em suas falas nenhum tipo de simpatia por qualquer prática associada ao espiritismo ou às religiões de matriz africana, pelo contrário, ao falar deste assunto, o tom é de total negação destas práticas. Mariano (1999) chama a atenção para o discurso contrário aos cultos mediúnicos, em especial aos de matriz africana, presente nas igrejas pentecostais brasileiras surgidas entre as décadas de 1950 e 1960, embora, segundo o autor, a “batalha espiritual” contra as entidades cultuadas nos terreiros de candomblé e umbanda só alcançou força e visibilidade com o surgimento das chamadas igrejas neopentecostais.¹² Silva (2007) considera que é

¹¹ Durante o trabalho de campo não consegui levantar informações suficientes sobre a instituição pentecostal freqüentada pelos mangueirenses. Como mostra Brandão (2004), sobretudo nos últimos vinte anos o cenário pentecostal no Brasil tomou a forma de um aglomerado muito variado. “*Um multiforme cenário de criação e recriação contínua de igrejas, de ministérios, de grupos e de congregações emergentes, quase sempre através de cismas de pequena escala*” (Brandão, 2004) Tudo indica que a igreja pentecostal em questão é um exemplo de formação de pequenas igrejas autônomas no interior de bairros periféricos, com características próprias, mas submetidas a uma congregação pentecostal maior.

¹² O autor divide o movimento pentecostal brasileiro em três principais ondas: pentecostalismo clássico, surgido na primeira década do século XX, caracterizada, grosso modo, por enfatizar o dom de línguas, pela salvação paradisíaca, pela espera do retorno de Cristo, e pelo sectarismo e ascetismo de rejeição do mundo exterior. Deuteropentecostalismo, surgido na década de 1950, enfatiza outro dom do Espírito Santo, a cura divina, e inaugura a evangelização de massas, através de grandes eventos públicos. E Neopentecostalismo, cuja ênfase é a guerra espiritual contra o Diabo, a pregação exacerbada da Teologia da Prosperidade, e a ruptura com o sectarismo e ascetismo pentecostais em detrimento da tolerância do

necessário incluir neste processo algumas igrejas mais antigas, as quais, talvez por influência das mais recentes, estão adotando posições cada vez menos tolerantes em relação às religiões afro-brasileiras. Portanto, apesar do campo pentecostal brasileiro ser caracterizado por uma grande heterogeneidade entre suas igrejas, pode-se afirmar que no geral, no centro de suas ideologias, há um movimento de oposição e negação das práticas religiosas de matriz africana.

Diante da constatação deste cenário de perseguição pentecostal às religiões afro-brasileiras, a adesão de grande parte da comunidade de Mangueiras às práticas pentecostais fornece a base do primeiro argumento explicativo para a intensificação do conflito entre os dois pólos da comunidade. O discurso dos moradores evangélicos evidencia sempre um grande incômodo com a criação de um terreiro de candomblé dentro do território. Na visão dos moradores de cima, o candomblé está associado a práticas do mal, seguindo a linha de pensamento proposta pelo neopentecostalismo, fruto também da ética cristã que coloca o bem e o mal em pólos opostos (PRANDI, 2004).

De um modo geral, os moradores de cima entendem o candomblé como uma religião voltada para o mal. Prova deste teor maligno, segundo eles, seriam os sacrifícios e oferendas realizados pelos candomblecistas. O sacrifício animal - que para o candomblé é parte essencial em sua cosmologia - é reprovado pelos de cima que os associa a uma prática diabólica, e segundo relatos, representaria a prova mais enfática do viés maléfico das religiões afro-brasileiras. As oferendas para os Orixás encontradas ao longo da comunidade são também alvo de reclamações dos de cima. Presenciei, por exemplo, uma reclamação de um dos moradores de cima por ter-se deparado com uma gamela cheia de balas e doces, e do perigo que estes alimentos representavam para seu cavalo, que se os comesse poderia engasgar e morrer. Mas o perigo para os de cima não se apresenta apenas no plano do imanente, transcendendo também a um medo metafísico. Ouvi muitos relatos dos de cima sobre o fato de encontrarem “macumba no meio do caminho” e do receio destes de pisá-la e lhes suceder algum infortúnio. Nota-se nestes relatos dos de cima que não há dúvidas sobre a eficácia das práticas mágicas do

comportamento profano dos fiéis e da valorização de uma satisfação terrena. Esta última onda, que tem como maior representante a Igreja Universal do Reino de Deus, é caracterizada por uma perseguição enfática às religiões afro-brasileiras, já que em sua cosmologia, o Diabo encontra-se literalmente entre nós, e possui seu lócus nos cultos afro-brasileiros. A perseguição a esses cultos é assim legitimada como um ato de fé, e incitada pelos pastores neopentecostais.

candomblé. O receio causado pelas oferendas demonstra uma afirmação geral deste sistema simbólico, embora geralmente ressignificado para o mal. Como sugeriu Lévi-Strauss (2008), a situação mágica corresponde a um fenômeno de consenso, onde todo o grupo partilha daquele sistema de crenças, garantindo sua eficácia simbólica. Pensando no caso de Manguieras, podemos aferir que os de cima, ao considerarem tais práticas perigosas e malignas participam, pelo menos em alguma medida, deste universo simbólico proposto pelo candomblé. Mas esta afirmação da eficácia do mundo místico do candomblé pelos de cima é também influência do modo de pensar pentecostal. As religiões pentecostais, ao estabelecerem as religiões de possessão e os agentes rituais dos cultos de tradição afro-brasileira como os seus inimigos prioritários, pressupõem a incorporação e a ressemantização de um vasto repertório simbólico e performático próprio das religiões de matriz africana e acabam por gerar uma simbologia ritual quase equivalentes aos cultos mediúnicos (SILVA, 2005; BRANDÃO, 2004).

Outro argumento utilizado pelos de cima para colocar em dúvida o caráter benéfico do candomblé se baseia no fato de que, de todas as práticas religiosas afro-brasileiras que já passaram pela história recente da comunidade, nenhuma trouxe melhorias materiais para o quilombo. Segundo uma das moradoras evangélicas:

Se essa religião fosse boa, era pra aqui ter muita coisa né, se fosse coisa boa, era pra gente ter cavalo, umas casas boas, situação financeira boa, e nada disso (...). (transcrição: Elisabeth, moradora da parte de cima).

Este pensamento está diretamente relacionado à teologia da prosperidade - doutrina que faz parte da ideologia neopentecostal - que defende que o crente está destinado a ser próspero e feliz neste mundo. Através da fé em Deus, do combate ao diabo, e dos dízimos, a retribuição divina virá na existência ainda nesta vida. Segundo esta teologia, o principal sacrifício que Deus exige de seus seguidores é de natureza financeira, ou seja, ser fiel nos dízimos e dar generosas ofertas, mas a recompensa divina também se dará por ganhos materiais (MARIANO, 1999). Seguindo parte desta lógica, os moradores pentecostais de Manguieras atribuem a falta de melhorias na comunidade a um tipo de fracasso divino empreendido pelas religiões afro-brasileiras.

4. Implicações do conflito religioso para o sentido de comunidade – uma disputa de representações sobre o que é “ser quilombola”

As categorias “de baixo” e “de cima”, utilizadas para diferenciar as duas metades da Comunidade de Mangueiras, vem de longa data e podem ser consideradas como parte do ethos do grupo, já que esta divisão diz muito da história de formação da comunidade, do estabelecimento de seus antepassados no território e dos processos sociais em desenvolvimento no interior do grupo. Mas ao longo de sua história, tais categorias – que a princípio denotavam uma diferenciação geográfica diretamente relacionada a linhas de parentesco - vão ganhando novas interpretações e novos significados lhes são atribuídos pelos mangueirenses. Ione, moradora da parte de baixo, relata sua lembrança mais remota da utilização de tais categorias, a partir das conversas de sua mãe - Dona Wanda - e de Dona Isabel, moradora de cima, na década de 1970:

(...) Tanto que existe essa coisa dos de baixo e dos de cima até hoje porque Dona Isabel falava assim: Vai lá em baixo buscar isso e isso pra mim! E mamãe falava: Vai lá em cima na casa de Dona Isabel buscar pó de café! Isso é um jeito de falar, uma expressão, lá em cima, lá em baixo. Não é discriminação igual o povo coloca hoje não. (transcrição: Ione)

Para Ione, a criação de tais categorias se deu a partir de “um modo de falar”, que traduzia uma distância geográfica presente nas relações cotidianas entre os moradores de cada um dos pólos da comunidade. Mas atualmente, diz ela, possui ares de “discriminação”, referindo-se à divisão ideológica existente entre as duas partes da comunidade e às reclamações dos de cima, que afirmam serem “diminuídos” pelos de baixo. Existe de fato, uma reivindicação aberta no modo de tratamento dado de um grupo a outro, que sempre aparece nas falas de cada morador e já virou pauta nas reuniões da associação do quilombo. O povo de cima reclama que os de baixo os julgam “ignorantes” pelo fato de serem menos estudados ou analfabetos e que tomam para si uma certa autoridade nas discussões sobre o saber quilombola. Outra reclamação constante por parte dos de cima vem do fato de não terem sido consultados a respeito da formação de um terreiro na comunidade. Para os de cima, esta deveria ser uma questão colocada para a maioria do quilombo decidir, assim como qualquer outra que esteja diretamente envolvida com o território da comunidade.

Já no discurso dos de baixo, a reclamação gira entorno de suas práticas religiosas serem alvo de preconceito por parte do grupo de cima. Por outro lado, o discurso dos de baixo também aponta para uma visão negativista da religião protestante dos de cima. Como mostra Véronique Boyer em um estudo de caso de uma comunidade quilombola na Amazônia onde existe um conflito entre evangélicos e as lideranças locais, na visão dos simpatizantes do movimento negro há *“uma certa incompatibilidade em ser ao mesmo tempo quilombola e crente”* (BOYER, 2003, pág. 29). Em Mangueiras, da mesma forma, essa incompatibilidade entre “ser quilombola e ser crente” é também sugerida pelos de baixo. Isso se dá porque, do ponto de vista desta parcela do grupo, uma comunidade quilombola deve praticar uma religião diretamente relacionada à “cultura negra”. E neste sentido, a escolha dos de cima por uma religião que no interior de sua ideologia rechaça as religiões afro-brasileiras, e consequentemente as manifestações desta cultura, apresenta-se para os de baixo como uma contradição.

Os moradores de cima compartilham a adesão à identidade quilombola do grupo, porém não aceitam as modalidades de sua definição da maneira como estão sendo propostas pelos de baixo, ou seja, a partir da religião. O discurso dos moradores de cima sempre evoca com clareza que cultura e religião não devem se misturar. Essa diferenciação de pontos de vista entre os dois pólos da comunidade mostra que, se a cultura com aspas é a escolha interna de certos sinais diacríticos, uma função de meta-linguagem, como propôs Carneiro da Cunha (2009), os entendimentos desta “cultura” podem variar no interior de um mesmo grupo.

Se essas incongruências no entendimento da “cultura” ocorrem no interior do grupo, assim como as divergências em torno da necessidade de se evidenciar sinais diacríticos ou não, percebo que estão relacionadas com as distintas concepções que se processam no grupo sobre o próprio entendimento do que é “ser quilombola. Parece-me claro que, para os de baixo - cujo envolvimento com as leituras e discussões sobre o tema dos quilombos é mais estreito - a vontade de exaltar traços culturais que os aproximem de uma concepção romantizada de quilombo (que remete a um passado africano) constitui-se como valor primordial. Sempre em suas falas, “quilombo tem que ter sua própria cultura”. Já os de cima, quando abordados sobre a temática quilombola,

explicitam um menor domínio ou interesse sobre as definições do termo quilombo. Ainda assim, todos os de cima se consideram quilombolas e nutrem expectativas acerca do tema, relacionadas à obtenção de vantagens coletivas, à melhoria das suas condições de vida e à titulação do território, sem que para isso seja necessário acionar traços culturais explícitos.

Percebo que para os dois grupos o tema dos direitos diferenciados e da titulação do território é central, e todos admitem que este é o grande diacrítico externo que a comunidade deveria preocupar-se em exaltar: sua forte ligação com aquela espacialidade. Mas no interior da comunidade existem tais diferenças de sentido na necessidade de se afirmar quilombola e de se relacionar com tal espacialidade. Para os de cima, a busca por uma raiz africana não faz sentido dentro de suas práticas cotidianas e a identidade quilombola é entendida em termos de direitos políticos e territoriais, com objetivos pragmáticos¹³, bastando para estes o vínculo com o território para se sentirem quilombolas. Já para os de baixo, a incorporação desta identidade assume-se como uma necessidade, no presente, de uma performance simbólica relacionada a uma tradição negra, onde os direitos diferenciados seriam consequência direta da “cultura” [com aspas, no sentido de Carneiro da Cunha] exaltada pelo grupo. A escolha do candomblé para os de baixo como a “cultura” do grupo funcionaria com um duplo viés: conferir um sentido simbólico a esta identidade, ao propiciar para esta parte do grupo o sentimento de aproximação com sua cultura de origem, adequando o passado e o presente; e ao mesmo tempo atender às expectativas externas que esperam de comunidades quilombolas a exaltação de uma “cultura negra”, servindo inclusive de argumento para auxiliar na conquista do território.

Divergências Religiosas e Implicações Políticas

A questão religiosa que separa atualmente a comunidade reascendeu as discussões sobre religião, cultura e identidade quilombola, aproximando moradores

¹³ É importante deixar claro que quando fala-se aqui de pragmatismo, não há lacunas para se pensar em um “falseamento da realidade” ou uma concepção “menos legítima” de se compreender enquanto grupo étnico diferenciado. Como mostra Arruti, a leitura de grupos quilombolas a partir da perspectiva de grupos étnicos de Barth, propõe “*uma definição calcada em critérios subjetivos e contextuais, marcados pela idéia de contrastividade, por meio da qual um grupo se percebe e se define sempre pela oposição (no caso, o conflito fundiário) a um outro*” (ARRUTI, 2005).

antes alheios aos debates ocorridos nas reuniões da associação e fazendo-os interessarem-se mais pelos temas políticos do grupo. Para exemplificar esta questão, tomo novamente emprestado o estudo de Véronique Boyer (2003) na comunidade de Silêncio do Matá, onde o conflito está localizado entre os católicos e evangélicos de uma mesma comunidade quilombola e as festas católicas são reconhecidas pelas lideranças locais como símbolo das raízes negras da comunidade, gerando desacordos com a parte evangélica. De acordo com a autora:

O exemplo do Silêncio mostra como as pessoas lançam mão de um sistema religioso exterior (o evangelismo) para exprimir os seus desacordos em relação a uma ação política que toma emprestado de outra religião (o catolicismo) os elementos necessários para construir sua legitimidade (BOYER, 2003, pág.33).

De maneira análoga, em Mangueiras a então liderança da associação Ione, pertencente à parte de baixo da comunidade, passou a utilizar em seu discurso o candomblé como símbolo das raízes negras do quilombo, desagradando assim o lado evangélico da comunidade. Com o vencimento do período de presidência da associação, em março de 2011, os de cima decidiram se manifestar, criando uma chapa de oposição aos de baixo para concorrer à presidência da associação do quilombo. Os integrantes do grupo de baixo lançaram-se à reeleição, mas o grupo de cima venceu, ganhando a presidência da associação do quilombo. O novo presidente é Mauricio, um dos moradores da parte de cima da comunidade. Apesar de Mauricio ser um morador ativo no movimento quilombola e no movimento negro, sua chapa possui moradores que nunca antes estiveram à frente dos debates sobre as questões do quilombo ou interesse em virar uma liderança quilombola. Considero, portanto, que este interesse de alguns dos moradores de cima em entrar para a chapa que compõe a presidência é reflexo do enfrentamento religioso dos dois grupos da comunidade. A inserção da questão religiosa trouxe à tona divergências relacionadas à maneira do grupo compreender sua identidade e reascendeu o interesse de parte dos moradores pelas questões políticas do quilombo. Consequentemente a formação de uma chapa de oposição ao grupo de baixo - que antes liderava a associação do quilombo - foi um reflexo deste despertar do grupo de cima para fazer valer seus interesses e sua vontade de inserção nas decisões políticas da comunidade.

Diante deste novo cenário político de Manguelras onde a presidência da associação está, de forma inédita, nas mãos do grupo de cima, ainda não há sinais de um caminho para se atenuar as divergências entre os dois grupos. A associação do quilombo funciona como um órgão responsável pelo fortalecimento da identidade interna do grupo, na medida em que representa aquela coletividade perante outras instituições e é um espaço político no qual são tomadas as decisões do grupo. Neste sentido, a atuação da associação em um ambiente politicamente fragmentado pode adquirir um sentido unilateral quando a liderança está concentrada nas mãos de apenas um dos grupos que compõem a comunidade. Se por um lado, a presidência inédita do grupo de cima reascende o interesse deste grupo no cenário político da comunidade e lhes garante uma maior acesso às decisões do quilombo e a expressão das suas opiniões, elevando inclusive a alta estima de muitos destes moradores; do ponto de vista do diálogo religioso, esta nova situação pouco muda o cenário anterior, onde os líderes da associação encontram dificuldades em escutar as demandas do lado oposto. Se esta era a queixa dos de cima em relação aos de baixo, agora os de baixo dão sinais de preocupação de que os novos representantes do quilombo tentem efetivamente minar as manifestações religiosas afro-brasileiras já estabelecidas na comunidade.

Apontamentos Finais

Diante do cenário de enfrentamento religioso e de disputa de representações sobre os diferentes significados do que é “ser quilombola” que operam atualmente na comunidade de Manguelras, me surgiram ainda as seguintes indagações: quais os possíveis desdobramentos deste conflito interno para o futuro da comunidade como um grupo étnico? Será que o agravamento das cisões de hoje podem chegar a aniquilar o sentimento de unidade do grupo, prejudicando-o em um ambiente externo de lutas por direitos diferenciados? Posso concluir apenas que seria demasiado prematuro, a partir desta sucinta análise, afirmar algo neste sentido. Penso, em confluência com Leach (1996), que o desequilíbrio em sociedades reais está longe de significar seu declínio. Em seu estudo das populações Kachin e Chan da Alta Birmânia, Leach refutou toda tentativa de construção teórica da época que buscava aprisionar grupos sociais dinâmicos em sociedades estáticas e fortemente estruturadas. Segundo ele, o equívoco

da suposição de equilíbrio estaria no deslize em não distinguir o modelo criado pelo antropólogo e a realidade social concreta. Em suas palavras:

Minha conclusão é que, conquanto modelos conceituais de sociedade sejam necessariamente modelos de sistemas de equilíbrio, as sociedades reais não podem jamais estar em equilíbrio (LEACH, 1996, pag.68).

A obra de Leach é interessante para pensar o caso de Manguueiras. Guardadas as distinções entre a enorme população da Região das Colinas de Kachin [com sua complexidade política e a grande heterogeneidade entre os grupos] e a pequena comunidade de Manguueiras, podemos estabelecer alguns paralelos. Para além da coincidência situacional entre os dois casos, onde os conflitos políticos entre os habitantes das terras altas e terras baixas da Birmânia fazem lembrar de longe o conflito entre as terras altas e as terras baixas em Manguueiras, Leach nos serve para pensar um futuro otimista para a comunidade. Para este autor, toda estrutura social jamais constitui um todo coerente, mas, ao contrário, representa um conjunto de ideias sobre a distribuição de poder entre indivíduos e grupos e, certamente, agentes sociais nutrem idéias incongruentes sobre este sistema (IBIDEM). Assim, no caso de Manguueiras, ao invés de analisar seu faccionarismo como sintoma de uma desintegração societária, parece-nos mais apropriado pensar que essas incongruências de ideias nos fornecem pistas sobre os processos de mudança social em curso no interior de um grupo que está em constante movimento.

Portanto, poder-se-ia pensar que da maneira como estão sendo conduzidas as discussões em Manguueiras, em um futuro próximo ou distante, o acirramento do conflito chegaria a afetar seu sentido de grupo. Mas seria demasiado leviano chegar a essa conclusão a partir dos acontecimentos do presente. Além disso, qualquer pesquisador ou visitante que chega à comunidade e convive com os manguueirenses, logo terá a impressão de que o conflito religioso de hoje é um detalhe face à riqueza de histórias e lembranças comuns ao grupo e narradas pelos seus moradores, o que faz daquele território um universo cheio de simbolismos e experiências compartilhadas.

Referências Bibliográficas:

ARRUTI, José Mauricio. 2005. *Mocambo – antropologia e história do processo de formação quilombola*. Editora EDUSC, Bauru.

BARTH, Fredrik. 1997. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: *Teorias da etnicidade*. Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart. Editora UNESP, São Paulo.

BOYER, Véronique. 2003. A Etnicidade dos Quilombolas e a Religião dos Evangélicos: um Exemplo do Baixo Amazonas. In: *Boletim Rede Amazônia*. Ano 2, Nº 1. Rio de Janeiro/Belém.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. 2004. Fronteira da fé - alguns sistemas de sentido, crenças e religiões no Brasil de hoje. *Revista de Estudos Avançados*. Vol 18 Nº 52. São Paulo. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000300017#nt04.

Acesso em 10/03/2012.

CAMPOS, Juliana M.S. 2011. Religião e Etnicidade: Etnografia da formação de um terreiro de candomblé no Quilombo de Mangueiras (MG). Monografia de graduação no curso de Ciências Sociais, UFMG. Belo Horizonte.

CUNHA, Manuela Carneiro. 2009. “Cultura” e Cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: *Cultura com Aspas*. Editora Cosac Naify, São Paulo.

_____, 2009. Etnicidade: da cultura residual mais irreduzível. In: *Cultura com Aspas*. Editora Cosac Naify, São Paulo.

LEACH, E.R. 1996. *Sistemas Políticos da Alta Birmânia*, Editora EDUSP.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 2008. O feiticeiro e sua magia. In: *Antropologia Estrutural*. Cosac Naify. São Paulo.

MARIANO, Ricardo. 1999. *Neopentecostais – sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. Editora Loyola. São Paulo.

MENDONÇA, A. G. 2008. *Protestantes, Pentecostais & Ecumênicos – o campo religioso e seus personagens*. São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo.

PRANDI, Reginaldo. 2004. *O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso*. Revista Estudos Avançados n° 18, 2004.

SILVA, Wagner Gonçalves. 2005. *Candomblé e Umbanda – caminhos da devoção brasileira*. Editora Selo Negro. São Paulo.

SILVA, Wagner Gonçalves. 2005. *Concepções religiosas afro-brasileiras e neopentecostais: uma análise simbólica*. In: REVISTA USP, São Paulo, n.67, p. 150-175, setembro/novembro.

SILVA, Wagner Gonçalves. 2007. Prefácio ou Notícias de uma Guerra Nada Particular: os ataques neopentecostais às religiões afro-brasileiras e aos símbolos da herança africana no Brasil. In: *Intolerância Religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. Edusp, São Paulo.

SIMIÃO, Daniel; SAMPAIO, Alexandre; GOMES, Laura; ADRIADNE, Cynthia; BRAGA, José Luiz; SIQUEIRA, Otávio; CAMPOS, Juliana. *Relatório Antropológico de Caracterização Histórica, Econômica e Sócio-Cultural: O Quilombo de Mangueiras*. MG. INCRA-MG, 2008.