

A PROPÓSITO DOS 500 ANOS DO BRASIL: SAUDAÇÕES A OXALÁ E AO SENHOR DO BONFIM NO SERTÃO DE MINAS GERAIS

RUBENS ALVES DA SILVA*

resumo: Propõe-se neste paper apresentar uma descrição breve do rito de lavagem das “escadarias” da Igreja do Senhor do Bonfim, realizada pela primeira vez na cidade de Montes Claros, Norte de Minas Gerais, por grupos de umbanda e candomblé da cidade e região, como parte das comemorações locais dos 500 anos de descobrimento do Brasil. A partir dessa descrição buscar-se-á discutir a relação desse evento com a problemática da expansão e a “legitimidade” social das religiões afro-brasileiras no sertão das Gerais.

palavras-chave: umbanda; candomblé; religiões afro-brasileiras; mercado religioso.

abstract: This paper presents a brief description of the “washing ritual” of the Senhor do Bonfim Church, which took place in the city of Montes Claros, northern Minas Gerais, for the first time. City and regional umbanda and candomblé groups participated in the commemorations of the 500th anniversary of Brazil’s discovery. This event is discussed in questioning the expansion and social “legitimacy” of Afro-Brazilian Religions in the backlands of the “Gerais”

key-words: umbanda; candomblé; afro-brazilian religions; religious market

NO DOMINGO DE RAMOS: SAUDAÇÕES A OXALÁ E AO SENHOR DO BONFIM

Indiferentes ao forte calor que fazia na tarde do dia 17 de abril do ano 2000 – um Domingo de Ramos no calendário católico –, por volta das 16 horas, grupos religiosos de candomblé e umbanda se reuniram na “Praça da Catedral”, uma extensa área desarborizada e calçada de pedra, localizada no centro da cidade de Montes Claros. Os

adeptos de ambas denominações religiosas demonstravam boa disposição e estavam bem animados com aquela mobilização festiva; todos paramentados com trajes típicos em cor branca, colares a tiracolo e adereços sagrados. Não configuravam do ponto de vista ocular uma multidão numerosa de pessoas, porém significativa.

Enquanto se aguardava a chegada de todos os participantes do evento, no coreto da praça (um plano semi-elevado e de concreto, ao lado esquerdo defronte a Catedral), um grupo de capoeiras exibia com maestria essa arte da ginga e movimentos

* Doutorando em Antropologia Social do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da FFLCH/USP e integrante do Núcleo de Antropologia de Performance e Drama - Depto de Antropologia/USP.

circulares de “pernas para o ar” (Reis, 2000), ao toque de berimbaus e atabaques, animando, assim, com o ritmo e a alegria do jogo/luta, os momentos preliminares daquele encontro religioso-festivo. O jogo de capoeira durou até o momento em que o principal coordenador do evento, o presidente da Associação Espiritualista Umbandista e Folclórica dos Cultos Afro-brasileiros do Norte de Minas, o pai-de-santo umbandista senhor José Geraldo Pereira, subiu ao coreto e, com o microfone conectado ao caminhão de som em mãos, solicitou aos grupos participantes que se organizassem na frente daquele espaço. Atendendo à solicitação, mães e pais, filhas e filhos-de-santo, compondo a ala dos seus respectivos terreiros, abriram uma grande roda semicircular à frente do coreto, exibindo com elegância e altivez a suas vestes brancas, lenços à cabeça, colares e adereços sagrados. Nas mãos, as mulheres seguravam com estilo grandes buquês de flores em cores brancas, amarelas e vermelhas ou ramos de folhas verdes.

Depois de formada a roda do povo-de-santo, o presidente da Associação e responsável pela coordenação do evento, o senhor José Pereira, convidou o representante do candomblé local, o babalorixá Terezino de Santana, e o representante da Igreja Católica, um religioso jesuíta chamado padre Henrique, para ocuparem o lugar reservado para eles no coreto. Do alto do coreto e perante o olhar de expectativa dos demais participantes, o presidente, o babalorixá e o eclesiástico se cumprimentaram de maneira cordial e amigável.

A cerimônia de abertura do evento aconteceu logo e não se estendeu por muito tempo. A palavra foi concedida,

primeiramente, ao sacerdote católico. O padre fez um discurso, relembrando logo de início que a “Festa era para comemorar os 500 anos do descobrimento do Brasil” e exaltou a “mistura das raças, culturas e religiões” como aspectos positivos da sociedade brasileira. Alertou também sobre a importância fundamental da “tolerância religiosa” para promover a “paz entre os povos”. Como ato derradeiro do seu discurso, o eclesiástico pediu a todos que rezassem de mãos dadas a oração do “Pai Nosso”. Em seguida, convidou a todos a cantar, em coro, a música intitulada “Nossa Senhora”, de autoria do cantor romântico e popular brasileiro Roberto Carlos.

Depois do discurso proferido pelo padre jesuíta, o microfone passou às mãos do babalorixá Terezino. O líder religioso primeiramente evocou o nome de Oxalá para saudar os participantes e, em seguida, explicou que não faria discursos, em vez disso, iria entoar um cântico ritual do candomblé para pedir proteção aos orixás para todos lá presentes e para aqueles que se ausentaram por algum motivo particular. O cântico entoado era em dialeto africano e foi acompanhado pelo toque de atabaques, executado pelos praticantes do grupo de capoeira e pelo bater de palmas do povo-de-santo que formavam a grande roda semicircular em frente ao coreto.

Depois de os dois sacerdotes terem contribuído com a parte deles na cerimônia de abertura daquela “comemoração dos 500 anos de descobrimento do Brasil”, o presidente da Associação retomou a posse do microfone. Ele, por sua vez, lamentou a ausência de alguns terreiros naquele evento e reforçou a importância daquela “mobilização”. Depois, como ato

derradeiro, ele entoou um hino umbandista cuja letra exaltava, entre outros temas, a nacionalidade do culto e a mistura racial brasileira, com destaque especial para as representações do “negro e do índio” – associadas, na religião, às entidades preto-velho e caboclo.

Concluído esse momento inicial do rito da lavagem, o povo-de-santo, obedecendo a orientação do coordenador, saiu em procissão da Praça da Catedral, dispostos em dupla fileira, rumo à Igreja do Bonfim – uma pequena capela localizada no ponto mais alto de um dos bairros mais antigo da cidade, chamado Morrinhos. Com referência ao bairro, a Igreja do Senhor do Bonfim é também conhecida vulgarmente no lugar por “Capela dos Morrinhos”¹. O perfil populacional do bairro Morrinhos² é predominantemente de baixa renda, lá reside a maior parte das famílias e/ou indivíduos vistos fenotipicamente como “negros”. O bairro é também considerado pela sociedade inclusiva como um lugar muito “perigoso”, categoria a que recorrem para fazer alusão a problemas relacionados à violência urbana, conforme apontam: criminalidade, agressões violentas por “gangues de rua”, assaltos, etc.

A procissão do povo-de-santo cortou o centro da cidade, sem pressa, e chegou de

surpresa ao bairro Morrinhos, despertando a curiosidade de seus moradores. Na guia do cortejo seguiu um dos caminhões de apoio, com uma bandeira grande estendida no capuz com a inscrição “omoloco” acima de um emblema; abaixo, lia-se: “luanda”. No fim do cortejo seguiu devagar o caminhão de som – cedido pela Secretaria de Cultura municipal. À frente desse veículo estava posicionado o presidente, a desfilar com microfone em mãos no papel análogo ao de locutor. Ele ora entoava cânticos umbandista, ora proferia discursos improvisados, seguidos, vez ou outra, pela saudação: “Viva, a umbanda e o Candomblé!”, ou então, “Viva, os negros e os índios!”; o que era respondido em uníssono pelo coro de voz dos participantes (não apenas o povo-de-santo enfileirado, mas também os assistentes que acompanhavam, às margens, a procissão): “Viva!”.

Nos discursos improvisados, o presidente da Associação teceu críticas à atitude dos “irmãos” que haviam se recusado a participar daquela comemoração, insinuando que o comportamento daqueles devia-se ao fato de eles “sentir(em) vergonha” de assumir publicamente a opção pela religião afro-brasileira. Além disso, reforçava em alto e bom som o convite, já feito àqueles, para “vir(em) para a rua” participar daquela “comemoração dos 500 anos de descobrimento do Brasil”, que visava, principalmente, “divulgar a importância do negro e do índio na história brasileira”.

O representante da Igreja Católica não acompanhou o cortejo, pois teria outros compromissos inadiáveis à sua espera – conforme alegou em público. O babalorixá Terezino seguiu de carro à frente da procissão.

1 Segundo registros: “A Capela dos Morrinhos, edificada em cumprimento de uma promessa feita por uma fervorosa católica, foi inaugurada em 14 de setembro de 1886. Um arquiteto francês (sic) idealizou a planta da Capela, que foi edificada com recursos próprios de D. Germana Maria de Olinda e donativos dos fiéis montesclarenses”. (Fulgêncio, 1999: 7).

2 Em fonte consultada encontramos a seguinte descrição: “Hoje, o alto dos Morrinhos abriga, além da Capela, uma estação de tratamento de água, emissora de rádio e televisão, e um aglomerado de casas, quase uma típica favela” (Fulgêncio, 1999 – grifos nossos).

Durante a passagem da procissão pelo centro da cidade e pelas ruas do bairro Morrinhos, as reações observadas nas pessoas da sociedade local foram variadas: rostos com olhares tomados de surpresa de pessoas da porta das casas ou das janelas de automóveis; aplausos de gente nas calçadas; acenares de mão de pessoas que identificavam alguém conhecido em meio às fileiras em movimento; comentários irônicos, gestos de olhar ou de bocas que sugeriam uma atitude de reprovação ao acontecimento inusitado.

Uma menina, que devia ter pouco mais de 10 anos de idade, ao ouvir o presidente repetir o discurso que aquela “comemoração era uma forma de divulgar para a sociedade” local a contribuição “de nós africanos para a cultura brasileira”, ao reparar na aparência fenotípica – “(d)aquele homem branco?!” – autor daquelas palavras, não resistiu a comentar com a companheira ao lado: “(Ele) é africano nada: ele é macumbeiro!”, criticou. No momento em que a procissão passava em frente à porta de um pequeno templo de uma igreja evangélica, um homem negro, vestido com terno azul escuro, empunhou a bíblia que trazia na mão direita e quis provocar o povo-de-santo: “Só Jesus Salva!”, gritou sorridente. Não lhe faltou uma resposta imediata, dada por um militante do movimento negro local³, que retrucou: “Ninguém aqui está dizendo o contrário!”. Quando o cortejo aproximou-se da Igreja Deus é Amor, obreiros e obreiras apressaram os passos em retirada para o interior do templo – porém, sem resistirem à curiosidade de virar o rosto para ver lá fora, num lance

de olhar, o povo-de-santo que subia devagar a ladeira, rumo ao “alto dos Morrinhos”.

Portanto, se notamos durante a procissão, por um lado, nos olhares de curiosos ou transeuntes, algo enigmático que, no contexto em pauta, entendemos ser possível interpretar como um gesto de reprovação ou, ainda, se chegamos a ouvir de perto alguns comentários expressivos dessa mesma atitude; por outro lado, é verdade também que pudemos observar gestos de aprovação e entusiasmo perante aquele acontecimento inusitado. Em suma, a procissão do povo-de-santo não foi vista com indiferença pelo “olhar” da sociedade local; ela causou impacto e chamou a atenção. Isso é significativo, pois tornar o “outro” “invisível”, sabemos, é uma das artimanhas da dominação e, em nossa compreensão, é dessa complexa cilada que os grupos afro-brasileiros de Montes Claros, ao sair às ruas, queriam se livrar.

O cortejo chegou à praça da Igreja do Bonfim pouco antes do pôr-do-sol e se desfez com a chegada paulatina das derradeiras alas, seguidas pelo caminhão de som. Uma vez que se havia concluído o percurso ritual, fez-se um breve intervalo que permitiu aos participantes pararem para descansar um pouco, conversarem amenidades, trocarem cumprimentos com pessoas conhecidas e deixarem os olhos contemplar a cidade, vista lá daquele alto. Porém, a maioria das pessoas preferiu ir se acomodar nos espaços vazios às proximidades da estátua do Cristo com os braços abertos – a imitar o Cristo Redentor do Rio de Janeiro – voltado de frente para a cidade. De um modo geral, a praça – de extensão modesta – foi tomada por uma quantidade significativa de pessoas, a romper com o silêncio e a quietude do lugar.

3 O nome deste militante é José Gomes, um dos fundadores do Grupo de Consciência Negra (Grucon) de Montes Claros.

Nesse momento, o presidente da Associação subiu ao palanque improvisado na carroceria do caminhão de apoio e fez o que seria o discurso final do evento. Entre outras coisas, ele lamentou outra vez a ausência de muitos “irmãos”, principalmente da umbanda, repetindo o argumento de que a atitude daqueles era devido ao “medo” de assumirem publicamente a opção religiosa afro-brasileira. Também exaltou o “laço de Montes Claros com a África e a Bahia”, destacando, “através do candomblé, resistente (naquela cidade) há muitos anos”. Agradeceu a presença dos “irmãos” vindos das cidades vizinhas – Pirapora e São Francisco – e, ao terminar, chamou a atenção para o fato de as religiões afro-brasileiras estarem sendo “massacradas em Montes Claros”, ressaltando, “não pela Igreja Católica, que estava ali de mãos dadas” com eles – como simbolizava o rito que seria efetivado naquele instante –, mas sim “pelos crentes”, enfatizou. Concluiu sua fala com a reivindicação da importância fundamental de o candomblé e a umbanda se manterem unidos no Norte de Minas para enfrentar tal “massacre”.

Ao final, o presidente apontou com o dedo indicador na direção onde estava de pé o babalorixá Terezino, ladeado pelos seus filhos e filhas-de-santo. O presidente destacou a importância desse sacerdote na história das religiões afro-brasileiras no Norte de Minas, ressaltando que fora ele quem “troux(e) o candomblé para Montes Claros (e) sofreu muito” para manter viva essa tradição naquela localidade. Em seguida, o presidente pediu uma salva de palmas para o líder religioso e convidou o babalorixá para subir ao palanque.

De cima da carroceria do caminhão de som, o babalorixá deu início ao rito

preparatório da lavagem simbólica da Igreja do Bonfim. Primeiramente, ele evocou a divindade Oxalá, depois, entoou um cântico ritual do candomblé, cantado em dialeto africano, e concluiu o rito preparatório evocando novamente Oxalá e pedindo à divindade a proteção para todos participantes do evento. Depois disso, solicitou aos filhos e filhas-de-santo que realizassem a lavagem simbólica da Igreja do Bonfim. Atendendo o pedido do líder religioso, filhas e filhos-de-santo vieram se espalhar pelo adro da Capela dos Morrinhos: uns a trazer, apoiados sobre os ombros, baldes com água perfumada; outros, a segurar nas mãos vassouras de ramos verdes. E, desse modo, dividiram entre si as tarefas da lavagem simbólica do piso na área externa do templo – a deixar exalar no ar o cheiro misturado das fragrâncias de rosas, alfavacas e alecrins...

Era quase oito horas da noite quando decidimos ir embora do lugar, seguindo os passos de muitas pessoas da assistência que também resolveram, naquele horário, deixar o local rumo ao caminho de volta a suas casas, como era o caso do representante do Movimento Negro, mencionado anteriormente, que seguia acompanhado por uma amiga. A oportunidade foi boa para conversarmos com ele sobre a relação entre o Movimento Negro e as religiões afro-brasileiras naquela localidade⁴. Assim, absortos nesse “bate

4 Estávamos interessados, sobretudo, em obter mais detalhes a respeito do assunto que o militante havia comentado conosco no adro da Igreja do Bonfim durante o rito da lavagem, quando contou sobre o fracasso deles na tentativa de promover, no ano anterior (1999), em parceria com as lideranças das religiões afro-brasileiras, uma festa de “lavagem” das escadarias da Catedral incrementada com barraquinhas, venda de comidas típicas da culinária afro-brasileira, espetáculos de capoeiras com vistas a “atrair mais pessoas...” para assistir ao evento.

papo” deixamos o alto dos Morrinhos e fomos nos afastando da Capela do Senhor do Bonfim – éramos um grupo de cinco pessoas⁵, numa noite fresca e de lua crescente.

A HISTÓRIA DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS EM MONTES CLAROS: CONFLITOS E ALIANÇAS

Havia se passado quase um mês do rito da lavagem da Igreja do Bonfim quando estivemos novamente em Montes Claros. Pretendíamos escrever uma comunicação a respeito desse evento e queríamos levantar mais informações afins. Assim, graças ao auxílio de terceiros, tivemos a oportunidade de conversar diretamente com as lideranças da umbanda e do candomblé de Montes Claros e, dessa forma, tomar conhecimento das inúmeras dificuldades e obstáculos que essas denominações religiosas tiveram que enfrentar para se estabelecer na localidade.

Como bem sabemos, o catolicismo desde sempre se impôs como religião hegemônica no Brasil (Negrao, 1997). Conforme atestam os estudos sobre o campo religioso brasileiro contemporâneo, só num passado recente é que outras denominações religiosas conseguiram ampliar o seu contingente de fiéis e crescer no país, como, por exemplo, o protestantismo – sobretudo o segmento denominado neo-pentecostal (Sanchis, 1997; Machado, 1996) –, ou até mesmo religiões como o candomblé (Silva, 1995; Prandi, 1991).

Ao considerar as diversidades regionais do país e remontar a história, o que se verifica no caso particular de Minas Gerais é a predominância, nessa região, de um tipo de “catolicismo barroco”⁶, não havendo registros historiográficos no Estado que confirmem a existência da religião candomblé no passado mais distante.

Uma das explicações para isso é o fato de a maior parte da população negra presente em Minas Gerais, no passado colonial, ter sido de origem banto, conforme descreve, entre outros pesquisadores, a historiadora Marina de Mello e Souza⁷. Pode-se considerar que a forma mais expressiva da religiosidade afro-brasileira que se expandiu em território mineiro foi o ritual de Congado (ou Reinado): manifestação religiosa que surge no âmbito das irmandades negras, em torno das coroações de “reis congos”, cuja finalidade era (e continua a ser) prestar homenagens a santos padroeiros ligados à crença e à devoção dos santos negros católicos, principalmente Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e Santa Efigênia (Silva, 1999).

Em Montes Claros, a religião candomblé foi introduzida em meados do século passado pelo nosso interlocutor, o babalorixá Terezino de Santana. Quanto à umbanda, pelas informações, trata-se de um culto que começou a ser praticado no lugar

5 Além do pesquisador e dois companheiros da “aventura antropológica” – Levon do Nascimento e Vanilza Rodrigues – estavam conosco este militante, José Gomes, e a amiga dele – de quem infelizmente não memorizamos o nome.

6 Souza (2002: 184).

7 A propósito desse assunto é preciso, primeiramente, ter claro que o termo “banto” refere-se a povos diversos, grupos sociais distintos, diferentes “aldeias, confederações e etnias” que ocupavam a região Centro-Occidental da África (Souza, 2002: 135). Quanto ao fato de as manifestações de congados, associadas às coroações de reis congos, terem surgido ou se tornado tradição local nas regiões, como Minas Gerais, onde predominou um contingente africano de origem banto, bem como a peculiaridade simbólica do entrelaçamento deste ritual ao catolicismo, ver Souza (2002: 192-258 e 261).

muito antes da religião dos orixás, mas não há qualquer registro ou memória da sua origem local.

Nos relatos feitos do passado, as lideranças religiosas entrevistadas nos contaram com detalhe sobre as inúmeras perseguições que as religiões afro-brasileiras sofreram por parte da Igreja Católica e, também, da polícia local. Eles descrevem em seus relatos a postura intolerante dos eclesiásticos contra a prática de tais religiões; investindo do púlpito na promoção de uma imagem estereotipada e negativa do candomblé e da umbanda, acusando-nas de serem formas de expressão de cultos ao “demônio”. Mas eles sugerem também que, na tentativa de coibir a expansão dos cultos afro-brasileiros na cidade, os eclesiásticos, muitas vezes, iam além do discurso; conforme insinua o babalorixá Terezino, que apresenta uma versão peculiar, porém bastante crítica, a respeito da postura autoritária e das estratégias adotadas pelos representantes da Igreja visando manter sob rígido controle os “passos” dos fiéis da Igreja Católica, bem como vigiar a relação desses com as religiões espíritas ou “mediúnicas” em Montes Claros:

Minha mãe era católica, apostólica; meu pai era espírita de mesa branca — ele era Kadercista (...) Minha mãe era católica de por fita no pescoço (...) É tanto que quando os padres descobriram que pai era espírita e eu era espírita quiseram tomar a fita de mãe. (Os padres protestaram) ‘... mas a senhora nunca contou pra gente que a senhora tem um filho médium e o seu marido é espírita’. Ela falou: ‘não! (vo)cês nunca me perguntaram e eu não ia comentar.’ (Os padres retrucaram) —

‘Ah, então a senhora não pode ficar aqui mais, dentro da Igreja mais não!’

A perseguição policial foi outro obstáculo que as religiões afro-brasileiras em Montes Claros tiveram que enfrentar. O senhor José Pereira relembrou episódios marcantes na história das religiões afro-brasileiras em Montes Claros, que classificou como ato de “humilhação” a que muitos pais-de-santo, ali, foram submetidos. Ele guarda ainda viva na memória a imagem da prisão de um antigo pai-de-santo de umbanda local, já falecido, conhecido pela alcunha Zezé. Ele contou-nos com riqueza de detalhes sobre a situação vexatória a que fora exposto esse pai-de-santo ao ter o terreiro dele invadido pela polícia e recebido voz de prisão, embora estivesse incorporado por um “preto velho”:

(...) Zezé foi humilhado. (...) O pior que ele (es)tava trabalhando com o preto velho, eles chegaram com o fuzil (e ordenaram) pro preto velho ir embora: ‘vai embora, tem isso não!... E tá todo mundo preso!’. Foi o maior desaforo do mundo (...). Tinha um jipe aqui em Montes Claros, que era da polícia, ele (foi conduzido a pé) devarzinho, lá na frente, lá oh! (...) ele devagarzinho lá na frente e o (jipe) atrás, até chegar na delegacia. Prenderam ele, fizeram chacota dele lá, zombando; (...) fizeram ele lavar o carro da polícia (...); aquela coisera (sic) toda...

O interlocutor deixou claro que esse não representou um caso isolado. A invasão a terreiros, a destruição de objetos rituais e a prisão de pais-de-santo foram ações corriqueiras praticadas pela polícia local,

visando intimidar adeptos e tentar impedir a continuidade dos cultos aos santos e orixás na cidade de Montes Claros.

Esse fato é também confirmado pelo babalorixá Terezino, que cita, como exemplo, a invasão ao próprio terreiro dele pela polícia. Em seu relato, reproduzido abaixo, pode-se inclusive verificar que ele busca explicitar, de modo sutil, que a perseguição aos terreiros, em Montes Claros, no fundo estava associada diretamente a motivos de preconceito racial e discriminação contra o negro:

Antigamente havia uma perseguição muito grande por parte dos padres, mesmo da polícia (...) Eles di(ziam) que aquilo era macumba de negro. Que era magia negra, que era isso e aquilo... Eles arranjavam uma desculpa qualquer (para invadir os terreiros os policiais), furavam o atabaque, faziam um absurdo! (Inclusive) um ogã aqui em casa foi, preso. Preso, mesmo!

Na versão do babalorixá Terezino, as recorrentes invasões policiais a terreiros de umbanda e candomblé, em Montes Claros, era um dos fatores que muitas vezes contribuiu para “inibir” as pessoas simpatizantes da crença aos orixás de freqüentarem com mais assiduidade os cultos. Nas palavras do babalorixá: “(...) tinha vizinhos que não iam mesmo por causa disso. Porque tinha vez que você (es) tava tocando, batendo o candomblé quando eles (a polícia) chegavam e iam entrando, e fazia parar e tudo...”.

Entretanto, nas versões do passado fica evidente que o repúdio ou a censura às religiões candomblé e umbanda não era algo amplamente compartilhado no interior da sociedade inclusiva de Montes Claros. Os informantes enfatizam que muitas vezes o

laço de amizade com pessoas da elite e autoridades locais foi fator preponderante para livrar os terreiros das perseguições e do desrespeito por parte da polícia.

A propósito do assunto, vale retomar ao caso da prisão do pai-de-santo incorporado por um preto velho, transcrito acima. No desfecho final do relato, o narrador, senhor Zé Pereira, acrescentou o seguinte: “(...) o coronel Alfredo era muito amigo dele (o pai-de-santo preso) e o Jonas era o delegado especial nessa época. Quando souberam (do acontecido, logo no dia seguinte) de manhã cedo (providenciaram a soltura do referido pai-de-santo) na hora!”.

Ao recorrer à memória do passado, o babalorixá Terezino também deixa transparecer em sua fala essa relação de afinidade entre pais-de-santo e pessoas pertencentes aos segmentos das elites montesclarenses. A propósito do assunto, nos pareceu muito sugestiva a seguinte transcrição desse mesmo interlocutor:

Antigamente nós não éramos aceitos como religião. Nós éramos tolerados. (...), mas, felizmente eu era uma pessoa muito humilde; eu gostava muito de fazer amizade – com humildes e com pessoa também de grande importância.(...) às vezes, eles se condoíam de ver qualquer coisa contra mim. Eles ficavam firmes, davam de cima e tinha que concertar. (...) Aqui chegou um delegado e disse que ia fechar o meu terreiro. Capitão Enézio Luiz de Souza, um senhor muito famoso, muito rico, muito bem de situação – ele foi o dono desta cidade - ficou sabendo disso, foi lá dentro da delegacia e falou com ele assim:- ‘Oh! (vo)cê pode fechar o terreiro do Terezino, mas eu tiro (v)ocê daqui e mando (v)ocê pro inferno. (vo)Cê

não fica aqui!’ Falou pra ele(...). Nessa época apareceu por aqui um delegado que era muito meu amigo – Coronel José Coelho de Araújo, que Deus o tenha em bom lugar –, esse me ajudou demais ... Daí pra cá qu’eu tive mais sossego...

O trecho é bastante ilustrativo da rede heterogênea de relações sociais que, desde sempre, envolveu as religiões afro-brasileiras em nosso país e, desse modo, serve para demonstrar que a problemática da inserção das religiões afro-brasileira no contexto da sociedade mais ampla apresenta faces diversas e sugere uma realidade bem mais complexa para ser analisada e compreendida.

No livro intitulado *Medo do feitiço: relações entre poder e magia no Brasil*, a antropóloga Yvonne Maggie criticou uma certa lógica mecanicista presente no modo de os especialistas interpretarem a questão da integração das religiões afro no Brasil. Segundo a autora, as religiões afro-brasileiras também despertaram o interesse de pessoas pertencentes à elite da sociedade brasileira, o que muitas vezes serviu de reforço, no sentido mediador, ao processo de legitimação social dessas religiões no contexto nacional. Outra antropóloga, Beatriz Góes Dantas, buscou analisar criticamente o papel que os próprios intelectuais exerceram no processo de legitimação das religiões afro no contexto histórico da sociedade brasileira, observando a tendência dos mesmos em apoiar determinados terreiros (no caso, os candomblés jejes-nagôs), em detrimento de outros (particularmente os de origem banto), motivados por interesses diversos (inclusive regionalistas) e a insistente busca por “africanismos” – seja num afã

evolucionista tupiniquim ou numa defesa apaixonada de supostos “modelos harmônicos e coerentes” de práticas rituais no campo religioso dito afro-brasileiro. (Maggie, 2001 e Silva, 1995).

Em crônicas de sua autoria, o jornalista João do Rio registrou ter sido testemunha ocular, nos anos 1950, da presença freqüente e discreta de pessoas da elite carioca nos terreiros afro-brasileiros localizados nos morros do Rio de Janeiro. Em Montes Claros, esse tipo de comportamento parece ter sido, também, algo comum. Conforme sugerem o relato da mãe-de-santo Dona Fia:

“A polícia perseguia demais. [Mas] entre as pessoas tinha aceitação. (...) Porém, neguinho queria ir mas era reservado (de maneira discreta) (risos). Mas a gente tinha muita gente boa que freqüentava – boa assim, de nome... Muitos já passaram; já não existem...”

Portanto, através dessas transcrições apresentadas acima, fica evidente que os cultos afro-brasileiros em Montes Claros, apesar de perseguidos por alguns setores, de alguma maneira encontravam apoio e eram pelo menos “tolerados” em meio a representantes da elite local. De fato, nossos interlocutores declararam sem rodeios a importância que tiveram os laços de amizade com “gente importante” da cidade para o equilíbrio de forças e de relações de poder, simbólico e político, fato que permeou o processo de aceitação e legitimidade social do candomblé e da umbanda no contexto histórico da sociedade de Montes Claros.

Outro elemento que veio contribuir para legitimar as denominações religiosas

em questão foi a fundação de uma entidade legal representativa da umbanda e do candomblé na cidade, por volta dos anos 1970, conforme reconhece o babalorixá Terezino, um dos líderes fundadores da organização:

“Depois que nós conseguimos (institucionalizar os cultos através da entidade) aí diminuiu um pouco as perseguições. (...) Senhor Antônio Pereira Camelo, pai-de-santo sete coroas, filiou nossa Associação à Federação (dos cultos afro-brasileiros, sediada) lá de Belo Horizonte. (Isso) fez com que o espiritismo e o candomblé fossem reconhecidos como religião. Aí, formamos a entidade pública. Mas nós lutamos um bocado até chegar aí...”

Em suma, prestando bem atenção ao conteúdo das transcrições supracitadas e à luz de Durkheim, podemos sugerir que, na tentativa de coibir a prática da umbanda e do candomblé em Montes Claros, os mecanismos de coerção social exercidos contra os adeptos dos cultos afro-brasileiros orientaram-se num sentido duplo: a coerção física, representada pelas ações da polícia, e a coerção no sentido moral e psicológico, promovida pelos representantes da Igreja Católica local. Entretanto, não obstante toda essa forma de repressão, os afro-brasileiros souberam, à sua maneira, lidar com as situações de conflito e resistir ao “combate” dos seus adversários: apoiados ou não por pessoas influentes da sociedade envolvente, mas, sobretudo, pela firme convicção da fé e crença, deles, na força da sua religião e na eficácia simbólica dos seus santos e orixás.

DA TENSÃO AO DIÁLOGO: VERSÕES SOBRE OS DIAS DE HOJE DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS EM MONTES CLAROS

Relembrar o passado é sempre uma maneira de refletir sobre o presente. Quando os afro-brasileiros apresentam variados tipos de versões reinterpretadas sobre acontecimentos que afirmam ter marcado a história da religião deles ao Norte de Minas, eles estão, na verdade, querendo dizer alguma coisa sobre o que os preocupa e incomoda nos dias de hoje: as atitudes de intolerância religiosa que afloram ou ainda continuam a persistir desde o passado naquele território.

Em seus comentários, os afro-brasileiros deixam entrever que, apesar de a Igreja Católica ter manifestado, através do pontífice do Vaticano, uma postura orientada para a tolerância à diversidade religiosa e o respeito às diferenças culturais, eles ainda se sentem vítimas da incompreensão por parte de alguns eclesiásticos em Montes Claros. Nas palavras da mãe-de-santo com quem conversamos:

(es) Tá havendo, assim, uma reconciliação de crenças, de religiões. Até o papa, vocês sabem, pediu perdão pelos erros da Igreja. Principalmente esta, também, de não aceitar a gente... Mas existe uns padres aí — eu vou falar um só e não vou dar o nome dele. Mas é só ele ver a gente dentro da igreja que ele provoca (a gente). A umbanda não proíbe você de ir na igreja, não. Eu vou, assisto missa e confesso — porém, fora aqui de Montes Claros. Porque (aqui) eles me conhecem. É só ver a gente, aí começam na pregação deles a agredir (então) eu não vou; porque aborrece a gente.

Ao se referir à atitude dos representantes da Igreja Católica nos dias de hoje em Montes Claros, o babalorixá Terezino deixa explícito que percebe estar havendo, atualmente, uma maior aceitação das religiões afro-brasileiras por parte dos eclesiásticos. Porém, o babalorixá afirma que ainda existem alguns padres em Montes Claros resistentes em aceitar a religião dos orixás, e classifica tal comportamento como sinônimo de ignorância:

Até hoje ainda tem muitos padres bobos, como esse da Catedral, mesmo, muito besta, fala muita coisa mesmo – ‘macumba! (es) tá acendendo uma vela pra Deus outra pro diabo’. Mas outros padres mais cultos, como aquele velhinho, lá ... Padre Henrique. Ele é um doce de coco – ‘Gente! Deus é um só; cristo é só um. Cada qual tem o seu jeito de adorar a Deus. Tem nada a ver uma coisa com a outra... todos são filhos de Deus, Deus não criou os filhos Dele, são todos filhos de Deus...’ Mas, ainda, têm muitos padres que não, ih! Este padre mesmo da Catedral...

Em nossa conversa com a mãe-de-santo Dona Fia ela também revelou perceber a tendência atual dos representantes da Igreja Católica de se aproximarem das religiões afro-brasileiras, supostamente em busca de conhecer melhor esse universo e abrir portas ao diálogo, conforme ilustra seu relato:

[n] Uma festa dos orixás, tinha três pessoas, lá (no centro dela) me esperando. Aí assistiram, assistiram. Depois, pediu que queriam falar um pouquinho comigo. Era um padre, uma irmã e uma menina, também, da igreja. Eles estudavam teologia. Eles não

identificaram quem eram eles. Depois da conversa toda, eu senti na hora (e) falei assim: - ‘o senhor é um padre, né?!; E a senhora, é uma irmã!’ - ‘Quem te contou?’ (um dos interlocutores perguntou). Eu falei: ‘Eu (es) tou sentindo que é’. Eles disfarçaram muito a conversa para mim não identificar, sabe. Aí, o padre viu as crianças brincando lá... – ‘As crianças sentem-se bem aqui dentro!’ (o padre observou). Eu falei: ‘sentem.’ Eles (es) tavam observando as crianças. (Por) que, com esse negócio de falar: ‘É o lado maligno’, (ele se surpreenderam ao ver) a criança lá brincando... ‘é aqui é muito bom.. (insinua ter dito o padre).

Essa aproximação e busca do diálogo entre as religiões afro-brasileiras e a Igreja Católica também se apresenta nesse outro trecho de nossa conversa com o babalorixá Terezino de Santana: “Hoje não têm isso mais não (perseguição aos cultos afros em Montes Claros). Eu já fui fazer apresentação de candomblé lá no colégio São José, colégio de padre, fiz apresentação lá. Pediram que eu levasse defumado. Eu levei, incensei lá..”

Entretanto, na conversa com pais e mães-de-santo, fica patente que, se eles, por um lado, reconhecem os esforços por parte de alguns eclesiásticos para estabelecer o diálogo cordial com os adeptos das religiões afro-brasileiras e parecem querer aproximar-se mais desse segmento religioso, por outro lado, os nossos interlocutores também sugerem criticamente que, apesar dos novos tempos, o relacionamento deles com a Igreja Católica é ainda muito ambíguo e provoca desconfiças. É o que fica implícito na seguinte transcrição:

Engraçado, uma ocasião a Igreja Matriz estava quase caindo (e o) padre pediu que a gente fosse fazer uma festa, no parque de exposição, e vendesse pra ele umas comidas típicas da Bahia; pra ajudar a Igreja. Eu levei quarenta baianas, vestidas a rigor... Nós fizemos muito acarajé, abará, galinha de xinxim, vatapá, caruru - sem dó (...) Cantamos o Candomblé lá - até o bispo foi e achou muito bonito. (...) Eles fizeram um bom dinheiro, lá. Reformou a Igreja com dinheiro que o Candomblé ajudou; mas depois, eles meteram a ripa na gente assim mesmo... (risos).

Nessa crítica apresentada aos terreiros que deixaram de comparecer ao rito da lavagem da Igreja do Bonfim há também sinais da relação de ambigüidade sugerida acima (as palavras são da nossa interlocutora, mãe-de-santo): “(...) *tem muita gente nossa que esconde. Aquela apresentação que nós fizemos aí, aquilo era pra lotar aquela praça da catedral, aquilo lá... (Mas) teve muitas casas que não foram (...)* Eles deram desculpa: ‘*não fui por isso! Não fui por aquilo!*’. Mas era por medo de ser taxado; com medo do padre não abrir a Igreja”.

De um modo geral, os nossos interlocutores admitem a sua identidade também católica, e não se opõem à tendência a “dupla pertença” religiosa comum ao comportamento dos adeptos dos cultos afro-brasileiros (Negrão, 1997: 70-71). É ilustrativo desse fato a transcrição da conversa entre nós, pesquisadores, o senhor José Pereira e o babalorixá Terezino Santana. Em resposta a uma pergunta feita pelo pesquisador, sobre a posição deles, como sacerdote, referente ao fato de os adeptos dos cultos afro-brasileiros freqüentarem a

Igreja Católica, este último ressaltou: “Mas o pessoal do candomblé, do candomblé e da umbanda, não é proibido de ir à Igreja de maneira nenhuma!” José Pereira acrescentou em seguida: “*nós viemos do catolicismo!*”

Na seqüência, quando um dos pesquisadores perguntou se as pessoas freqüentavam as missas, o babalorixá ressaltou: “*Freqüentam: batizam os filhos, confessam, comungam... Aqueles que querem, seguem o ritual da Igreja. (...) hoje a Igreja Católica já recebe; com o nariz um pouquinho torcido e tudo, mas já recebe... (risos). Mas os padres, quando eles descobrem (que o fiel freqüenta cultos afro-brasileiros) eles falam: ‘ah! (Es)tá acendendo duas vela: uma pra Deus, outra pro diabo!’ Não sei quem meteu na cabeça deles que espiritismo é coisa do diabo!*”

Nas transcrições supracitadas, portanto, embora os interlocutores sugiram em suas falas a origem católica tradicional dos adeptos da religião dos orixás, eles não deixam de expressar a percepção crítica que se tem da própria divergência de pontos de vistas, internamente à instituição Igreja Católica, a depender, inclusive, da orientação mais ou menos conservadora do eclesiástico, no que concerne ao grau de aceitação ou tolerância às religiões afro-brasileiras, ainda nos dias de hoje. Entretanto, apesar das insinuações críticas tecidas por nossos interlocutores contra representantes da Igreja Católica em Montes Claros, eles deixam transparente em seus discursos que estão cientes que os maiores adversários deles nos dias de hoje são mesmo os “crentes” (como se referem genericamente aos protestantes tradicionais e evangélicos), principalmente a “Igreja Universal do Reino de Deus – IURD”.

De fato, tendo em vista ampliar o seu contingente de fiéis e vencer a Igreja

Católica na competição pela hegemonia do “mercado religioso”, desde a sua fundação, a IURD tem investido na divulgação de uma imagem “demoníaca” da umbanda e do candomblé, através da reinterpretação simbólica e ressignificação negativa de entidades do panteão afro-brasileiro, tais como os exus e as pombas-giras (Barros, 1995; Gomes, 1993).

Nesse aspecto competitivo, o comentário feito pelo presidente da Associação não deixa dúvidas: *“as Igrejas padronizadas – essas igrejas pentecostal, essa que veio do Edir Macedo (e outras) – elas cresceram e [es]tão crescendo muito em cima do espiritismo”*.

As palavras da mãe-de-santo Dona Fia apontam também para uma relação de conflito entre “crentes” e afro-brasileiros: *“(...) existe o combate (...). Principalmente os protestantes, eles combatem demais. Não aceitam mesmo! E combatem.(...) Eles querem acabar com a gente mesmo; querem acabar mesmo! Eles acusam que é arte demoníaca. Que é (o) demônio que apossa da gente...”*

Reportando ao discurso proferido pelo presidente da Associação, em frente à capela dos Morrinhos, no dia do rito de lavagem desse templo, o babalorixá Terezino, em concordância com a fala daquele presidente no tocante à necessidade de a umbanda e o candomblé manterem-se unidos no Norte de Minas, sobretudo para resistirem à investida dos evangélicos, justificou a posição dele – e do presidente – com argumentos que permitem entrever o ponto de vista e a avaliação que ele faz dos adversários mais “combatentes” que têm que enfrentar nos dias de hoje, os “crentes”.

Nas palavras do sacerdote: *“os crentes acham que só eles é que (es)tão corretos; só eles que estão certos. Eles querem todas religiões pra eles.*

Aliás! Todo mundo está errado, só eles é que estão certos. Então, o Zé Pereira estava dizendo que é pra nós se unir, porque vai indo eles vencem. Porque eles (es)tão cada vez mais aumentando e se a gente dispersar...”

Não obstante esse receio, o babalorixá, aparentemente, demonstra uma certa indiferença no que concerne ao trânsito de adeptos das religiões afro-brasileiras para as religiões pentecostais em Montes Claros. A propósito, provocamos nosso interlocutor com a seguinte indagação: “Vocês sentem que os pentecostais são uma grande ameaça hoje para as religiões afro-brasileiras, aqui em Montes Claros?”. O babalorixá foi enfático na sua resposta: *“Não! A gente prevê pelo que eles andam fazendo. Prevê o que pode vir a acontecer. Não que esteja acontecendo. Quem é da umbanda é da umbanda, mesmo! Quem é do candomblé é do candomblé, mesmo! Não tem isso não. Há pessoas que vacilam,(mas) isso há em todas religiões”,* ressaltou.

Entendemos que, através da resposta acima, o babalorixá quis nos dar uma verdadeira demonstração da confiança e credibilidade que ele deposita na fé e devoção dos pais, mães e filhos-de-santo no sertão de Minas Gerais, em seus guias, santos e orixás.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Antes de terminar este artigo, queremos ressaltar que a discussão acima pretende trazer uma contribuição, ainda que modesta, para a compreensão mais diversificada – sobretudo do ponto vista geográfico – da problemática relativa às condições de inserção social e expansão das religiões afro-brasileiras; bem como sugerir pistas para novos estudos voltados, principalmente,

para a produção do conhecimento sobre a dinâmica e a reconfiguração do campo religioso brasileiro contemporâneo.

A discussão sobre a situação histórica e o estado atual das religiões umbanda e candomblé em Montes Claros a partir do evento da lavagem da Igreja do Bonfim local buscou revelar os desafios e as dificuldades de afirmação no contexto social ainda enfrentados por esses grupos religiosos. Além disso, detectou-se a existência de um “mercado religioso” cada vez mais plural e competitivo em nosso país.

Como se sabe, o conceito de “mercado religioso” foi cunhado pelo sociólogo americano Peter Berger (1985:149) a partir das reflexões de Max Weber (1974) sobre o fenômeno da “secularização” e do “pluralismo” religioso no contexto histórico das sociedades modernas. Em afinidade com o ponto de vista dos sociólogos norte-americanos (Machado, 1996:12-13), críticos quanto ao emprego generalizado dessa categoria, o sociólogo brasileiro Lísias Negrão (1997) chamou a atenção para o fato de que esse instrumental teórico precisa ser revisto se pretende-se utilizá-lo nos estudos concernentes ao campo religioso brasileiro.

No Brasil, diferentemente do contexto norte-americano, no qual Berger se baseou para formular o conceito em questão, a Igreja Católica teve grande influência na decisão do Estado no que concerne à permanência de grupos religiosos não católicos em território nacional. Portanto, é preciso considerar essa posição hegemônica da Igreja Católica no contexto da sociedade brasileira como instituição e modalidade de crença, imposta historicamente. É nessas bases que Negrão aponta, em seus estudos sobre o comportamento religioso típico dos

adeptos das religiões afro-brasileiras, a existência de uma “dupla pertença”, ou seja, uma convivência da crença católica e da dedicação à “obrigação” da prática da umbanda ou do candomblé.

O antropólogo Pierre Sanchis (2001:09-57), ao enfrentar a polêmica em torno da noção de “sincretismo”, também discute sobre o fenômeno da “dupla pertença” dos fiéis das religiões do gradiente afro-brasileiro. De maneira cuidadosa, Sanchis chama a atenção para a pertinência da utilização do termo “mercado religioso”. Para o autor: “A metáfora do ‘mercado religioso’, que muitas vezes serve para descrever esta situação da religião nas sociedades contemporâneas, ainda parece por demais definidora. Num mercado, o consumidor compra os produtos prontos e acabados que as empresas lhe propõem; aqui, neste mercado aberto dos produtos simbólicos, o homem contemporâneo tende a adquirir elementos das várias sínteses que se lhe oferecem, para ele mesmo compor seu próprio universo de significação. Um universo, aliás, mais das vezes não definitivamente articulado, em constante refazer de acabamento sempre protelado.” (Sanchis, 2001:36).

Embora a posição desses dois autores não seja suficiente para esgotar a discussão em torno da noção de “mercado religioso”, elas são bastante esclarecedoras sobre as nuances e os limites do uso do conceito enquanto categoria analítica.

O rito da lavagem da Igreja do Bonfim em Montes Claros, em si mesmo, pode ser sugestivo da crença católica dos adeptos da religião da umbanda e do candomblé nessa localidade. Esse mesmo tipo de comportamento religioso descrito nos

termos de “dupla pertença” aparece declarado, sem restrições, nos depoimentos de nossos interlocutores.

Em parte, é isso que explica o fato de os nossos interlocutores, embora terem, com recorrência, insistido nas críticas a representantes da Igreja Católica e se pronunciado menos sobre os agentes das Igrejas “evangélicas” ou “pentecostais”, demonstrarem, na prática, uma sensibilidade para aceitar que são dos primeiros, e muito dificilmente dos segundos, que eles podem se aproximar, estabelecer diálogo; são com os primeiros que eles podem contar como possíveis aliados na defesa da posição de respeito às diferenças e à pluralidade religiosas. É essa a principal mensagem que se quis transmitir através do rito da lavagem da Igreja do Bonfim em Montes Claros.

Em suma, podemos ressaltar que foi para denunciar a investida dos “evangélicos” contra os cultos da umbanda e do candomblé que o rito da lavagem veio a ser realizado naquele dia da comemoração dos 500 anos de descobrimento do Brasil, na cidade mineira de Montes Claros. Nesse sentido, inserido no conjunto mais amplo das atividades comemorativas, o rito da lavagem da Igreja do Bonfim consistiu não apenas em um ato simbólico-religioso, mas, sobretudo, numa forma de mobilização religioso-política do povo-de-santo daquela localidade de Minas Gerais.

Sendo assim, à luz de uma recente teoria antropológica a respeito do rito, que aponta para a perspectiva da permanência do conflito (Taussig, 1993; Schechner, 1985; Steil, 1996), podemos interpretar o rito da lavagem da Igreja do Bonfim como uma modalidade de “drama social” que colocou em evidência os problemas não resolvidos,

as tensões e conflitos que marcam a trajetória das religiões afro-brasileiras e de seus sujeitos e *performers* no contexto da sociedade brasileira, desde o passado até o presente.

Portanto, o rito da lavagem da Igreja do Bonfim, em Montes Claros, foi uma maneira singular e inédita do povo-de-santo do sertão de Minas Gerais reivindicar a legitimidade do espaço ocupado pelas religiões umbanda e candomblé naquela localidade, bem como chamar a atenção para os problemas não resolvidos no contexto mais amplo da sociedade brasileira: a estigmatização, o menosprezo, a discriminação e a intolerância, entre outros preconceitos que recaem sobre as crenças afro-brasileiras em nosso país.

Artigo aceito para publicação em 11/05/2003.

BIBLIOGRAFIA

- BARROS, Mônica do Nascimento. *A batalha do armagedom”: uma análise do repertório mágico-religioso proposto pela Igreja Universal do Reino de Deus*. Dissertação de mestrado em sociologia. Belo Horizonte: Depto de Sociologia e Antropologia/UFMG, 1995.
- BERGER, P. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BASTIDE, Roger. *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- CONCONE, M. Helena Vilas Boas. *Umbanda: uma religião brasileira*. São Paulo: FFLCH/USP, CER, 1987.

- DANTAS, Beatriz Góes. *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DUMONT, Louis. *Ensaio sobre o individualismo – uma perspectiva antropológica sobre a ideologia moderna*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1992.
- FERRETTI, Mundicarmo M.R. “Reavaliação e atualidade dos cultos afro-brasileiros no Maranhão”. In: LIMA, Tânia (org.). *Sincretismo religioso: o ritual afro*. Anais do IV Congresso Afro-brasileiro. Recife: Massangana, 1996. pp. 76-84.
- FERRETTI, Sérgio F. “O negro e o catolicismo popular”. In: LIMA, Tânia (org.). *Sincretismo religioso: o ritual afro*. Anais do IV Congresso Afro-brasileiro. Recife: Massangana, 1996. pp. 66-75.
- FULGÊNCIO, Lúcio D. *Revista Nossa História*. Montes Claros: produção independente, setembro de 1999.
- GOMES, Wilson. “Demônios do fim do século - Curas, ofertas e exorcismos na igreja Universal do Reino de Deus”. In: *Cadernos do CEAS*, 1993. N. 146, pp. 47 – 63.
- HIGUET, Etienne. “O misticismo na experiência católica”. In: *Religiosidade popular e misticismo no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1984. pp. 23 – 62.
- LESSA, Simone Narciso. “Montes Claros – uma cidade nas principais vias do sertão”. In: *Caminhos da História*. Montes Claros: Ed. Unimontes, 1999. v. 4, n.º 4. pp. 83-110.
- MACHADO, M. das Dores Campos. *Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar*. Campinas: Autores associados, 1996.
- MAGGIE, Yvonne. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.
- MAGGIE, Yvonne. *Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- MONTERO, Paula. “Religiões e dilemas da sociedade brasileira”. In: MICELI, Sérgio (org.) – *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. São Paulo: ANPOCS; Brasília: CAPES, 1999. pp. 327-367.
- NEGRÃO, Lísias N. “Refazendo antigas e urdindo novas tramas: trajetórias do sagrado”. In: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, 18(2), 1997. pp. 63-74.
- NEGRÃO, Lísias N. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: EDUSP, 1996.
- PAULA, Hermes de. *Montes Claros, sua história, sua gente, seus costumes*. Rio de Janeiro: IBGE, 1957.
- PRANDI, J. Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo: HUCITEC/USP, 1991.
- REIS, Letícia. *O mundo de pernas para o ar: capoeira no Brasil*. São Paulo: Publischer, 2000.
- RIO, João do (Paulo Barreto). *As religiões no Rio*. Rio de Janeiro: Organizações Simões, 1951.

- ROSA, Guimarães João. *Grande sertão veredas*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1984.
- SANCHIS, Pierre J. F. "O campo religioso contemporâneo no Brasil". In: ORO, Ari Pedro e STEIL, Carlos Alberto (orgs.). *Globalização e Religião*. Petrópolis: Vozes, 1997. pp. 103 – 115.
- SANCHIS, Pierre J. F. "O Repto Pentecostal à 'Cultura Católico-Brasileira'". In: *Revista de Antropologia*. São Paulo, USP, 1994. v. 37, pp. 145 – 181.
- SCHECHNER, Richard. *Between theater and anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *Os antropólogos e sua magia – trabalho de campo e textos etnográficos nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Edusp, 2000.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *Orixás da metrópole*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- SILVA, Rubens Alves da. "O mundo mágico-religioso do congado e suas tramas sincréticas". In: *Cadernos do CEAS*. Salvador: Centro de Estudos e Ação Social, 2002, n. 197, p. 63 – 78.
- SILVA, Rubens Alves da. *Negros católicos ou catolicismo negro? – um estudo sobre a construção da identidade negra no congado mineiro*. Dissertação de mestrado em sociologia. Belo Horizonte: Depto de Sociologia e Antropologia/UFMG, 1999.
- SILVA, Rubens Alves da. "O congado no tempo dos antigos: a história oral do congado em Dores do Indaiá". In: *Caminhos da História*. Montes Claros: Ed. Unimontes, 1999, v. 4, n.º 4, p. 111 – 125.
- SILVEIRA, Yvone e COLARES, Zezé. *Montes Claros de ontem e de hoje*. Montes Claros: Academia Montesclarensense de Letras, 1995.
- SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista – história da festa de coroaçãõ de rei congo*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002.
- STEIL, Carlos Alberto. *O sertão das romarias: um estudo sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa - Bahia*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- VELHO, Gilberto. "Projeto, emoção e orientação em sociedades complexas". In: *Individualismo e cultura – notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987.
- TAUSSIG, Michael. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre terror e cura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.
- WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1974.

Internet:

www.ibge.gov.br (Contagem da população/ Censo 2000)